REVISTA TEOLOGICĂ

SERIE NOUĂ, Anul IX (81), Nr. 4, OCT.—DECEMBRIE, 1999

EDITURA MITROPOLIEI ARDEALULUI

— SIBIU —

REVISTA TEOLOGICĂ

ORGAN PENTRU ȘTIINȚĂ ȘI VIAȚĂ BISERICEASCĂ
ÎNTEMEIAT ÎN 1907

CUPRINS

REVISTA TEOLOGICĂ

— REVISTA OFICIALĂ A MITROPOLIEI ARDEALULUI —

4

SERIE NOUĂ, Anul IX (81), Nr. 4, OCT.—DECEMBRIE, 1999

Tiparul TIPOGRAFIEI EPARHIALE SIBIU

REVISTA TEOLOGICĂ

ORGAN PENTRU ŞTIINŢA ŞI VIAŢA BISERICEASCĂ
ÎNTEMEIAT ÎN 1907

REDACŢIA ŞI ADMINISTRAŢIA

ARHIEPISCOPIA SIBIULUI, STR. MITROPOLIEI NR. 24
CONT Nr. 2511.1-61.1/ROL B.C.R. Sibiu

† ANTONIE

DIN MILA LUI DUMNEZEU ARHIEPISCOP AL SIBIULUI ȘI MITROPOLIT AL ARDEALULUI, CRIȘANEI ȘI MARAMUREȘULUI

Prea Cuvioșilor stareți, prea cuvioaselor starețe, întregului cin monahal, prea cucernicilor protopopi și preoți, și tuturor binecredincioșilor creștini din întreaga noastră Eparhie,

Har, milă și pace de la Dumnezeu, iar de la noi arhierească binecuvântare

„Astăzi Curata
Prea nevinovata
Fecioara Maria
Naște pe Mesia"

Iubiții mei fii sufletești,

Iată-ne ajunși din nou, prin milostivirea lui Dumnezeu, la marele praznic al Nașterii Domnului nostru Iisus Hristos, zi plină de lumină, de bucurie și de pace duhovnicească, zi în care *„Mesia cel din veac dorit"* S-a făcut om ca să ne răscumpere pe noi din robia păcatului și a morții celei veșnice.

Prăznuim și în acest an cu negrăită bucurie, Sfânta Sărbătoare a Crăciunului; sărbătoare care ne hărăzește tuturor fericitul prilej de a fi și noi în chip duhovnicesc lângă ieslea smerită a Betleemului; acolo unde acum aproape 2000 de ani *„Cuvântul S-a făcut trup și s-a sălășluit între noi"* (Ioan 1, 14).

Suntem chemați astăzi, în această Sfântă și măreață zi, să ne apropiem cu sufletele smerite și cu inimile curate de ieslea Sfântă pentru a ne închina împreună cu magii de la Răsărituri și cu păstorii dumnezeiescului prunc Iisus, și să cântăm împreună cu puterile îngerești *„cântarea de biruință": „Mărire întru cei de sus lui Dumnezeu și pe pământ pace, între oameni bunăvoire"* (Luca 2, 14).

În această noapte Sfântă a Crăciunului ni se descoperă tuturor iubirea nemărginită a lui Dumnezeu față de oameni și în același timp, cât de mare și de minunată este *„taina creștinătății"* (1 Tim. 3, 16).

Hristos s-a întrupat făcându-se asemenea nouă ca pe noi *„să ne prefacă întru dumnezei"*, cum grăiește Sf. Atanasie cel Mare, și să ne deschidă porțile Împărăției celei Veșnice din care am căzut prin neascultarea strămoșilor noștri.

„Hristos se naște, măriți-L, Hristos din ceruri, întâmpinați-L, Hristos pe pământ, înălțați-vă", cântă în aceste zile de praznic întreaga Biserică și noi, poporul lui Dumnezeu, împreună cu ea tresăltând de bucurie că Fiul lui Dumnezeu a venit iarăși la noi, făcându-ne să ne împărtășim cu toții din *„lumina cunoștinței"* și învățându-ne să ne închinăm *„Soarelui dreptății"*, adică Dumnezeului celui adevărat.

Iubiți credincioși,

În Simbolul de Credință mărturisim de fiecare dată că Mântuitorul nostru Iisus Hristos, cea de a doua persoană a Sfintei Treimi *„S-a întrupat de la Duhul Sfânt și din Fecioara Maria și s-a făcut om"*. Ca Dumnezeu El s-a născut din Tatăl mai înainte de veci, iar ca om s-a întrupat din pântecele preacurat al Sfintei Fecioare Maria prin lucrarea și prin puterea Sf. Duh *„la plinirea vremii"* (Gal. 4, 4).

Încă de la căderea protopărinților noștri în păcat, Dumnezeu în negrăita Sa bunătate le făgăduiește acestora, și prin ei întregului neam omenesc, un Mântuitor care se va naște dintr-o fecioară: *„Dușmănie voi pune între tine și femeie,* îi spune El șarpelui, *între sămânța ta și sămânța ei. Aceasta îți va zdrobi capul iar tu îi vei înțepa călcâiul"* (Fac. 3, 15). Sămânța femeii de care se vorbește aici nu este altul decât Hristos Domnul, iar femeia este Sfânta Fecioară Maria. Toți proorocii mari ai Vechiului Testament au prezis nașterea lui Mesia dintr-o fecioară aleasă de către Dumnezeu.

Astfel Isaia, cu aproape 700 de ani înainte de Întruparea Mântuitorului, spunea: *„Iată, Fecioara va lua în pântece și va naște fiu și va chema numele lui Emanuil"* (Isaia 7, 14), iar proorocul Iezechiel profețește despre pururea fecioria Maicii Domnului, asemănând-o pe aceasta cu poarta templului care era închisă, zicând: *„Poarta aceasta va fi închisă, nu se va deschide și nimeni nu va intra prin ea, căci Domnul Dumnezeul lui Israel a intrat prin ea. De aceea va fi închisă"* (Iez. 44, 1—3).

Proorocul și Psalmistul David o laudă și el pe Împărăteasa cerurilor, Maica lui Hristos, atunci când zice: *„Stătut-a Împărăteasa de-a dreapta Ta, îmbrăcată în haină aurită și prea înfrumusețată"* (Ps. 45, 10).

În Noul Testament avem iarăși temeiuri trainice și clare privind rolul Sfintei Fecioare Maria în iconomia mântuirii și în același timp temeiuri pentru preacinstirea ei.

La Buna-Vestire, arhanghelul Gavriil i se închină salutând-o cu aceste cuvinte: *„Bucură-te ceea ce ești plină de dar, Domnul este cu tine. Binecuvântată ești tu între femei"* (Luca 1, 28), și îi spune că Duhul Sfânt se va pogorî peste ea și *„puterea celui Preaînalt"* o va umbri (Luca 1, 35).

Cu prilejul vizitei Sale la Elisabeta, aceasta o numește și ea pe Fecioara Maria, la fel ca îngerul: *„Binecuvântată între femei"*, completând apoi cu cuvintele: *„Binecuvântat este rodul pântecelui tău"* (Luca 1, 42), ba mai mult o numește pe Sf. Maria: *„Maica Domnului"* (Luca 1, 43), titlul pe care îl acordă Biserica Sf. Fecioare dintotdeauna. Maica Domnului însăși a fost conștientă de misiunea sa în istoria mântuirii, motiv pentru care rostește cuvintele: *„Iată, de acum mă vor ferici toate neamurile, Că mi-a făcut mie mărire Cel Puternic"* (Luca 1, 48—49).

De asemenea mulțimile care-l înconjurau pe Mântuitorul Hristos, văzând minunile pe care le săvârșea, o fericeau pe cea care l-a purtat în pântece zicându-i: *„Fericit este pântecele care te-a purtat și sânii la care ai supt"*, iar Mântuitorul confirmă acest lucru spunând: *„Da, așa este"* (Luca 11, 27—28).

Maica Domnului s-a bucurat de respect și din partea Fiului ei; astfel la Cana Galileii El a prefăcut apa în vin, făcând prima Sa minune la rugămintea Maicii Sale, iar atunci când era pe cruce a încredințat-o ucenicului Său iubit și prin el pe noi toți zicând: *„Iată mama ta"* (Ioan 19, 27). De atunci și până la sfârșitul veacurilor Maica Domnului a devenit maica noastră, a tuturor, a devenit rugătoarea și ocrotitoarea noastră la Tronul Prea Sfintei Treimi, fiind așa cum o numesc cântările liturgice: *„rugătoare caldă, zid nebiruit, izvor de milă și lumii scăpare"*.

Biserica i-a acordat din cele mai vechi timpuri Sfintei Fecioare Maria un cult de preacinstire invocând-o în rugăciuni de o neasemuită frumusețe, cum sunt Acatistele și Paraclisele: închinându-i imne și numind-o: *„Împărătească maică"*, *„Pururea fericită"*, *„Preanevinovată"*, *„Biserică Sfințită și rai cuvântător"*, *„lauda fecioriei"*, statornicindu-i zile de aleasă prăznuire, ridicându-i cu evlavie biserici și mânăstiri și cinstind-o așa cum se cuvine.

Iată, iubiții mei, în scurte cuvinte rolul Maicii Domnului în iconomia mântuirii noastre și temeiurile pentru care noi o cinstim pe Sfânta Fecioară Maria, Născătoarea de Dumnezeu *„cea pururea fericită și preanevinovată și Maica Dumnezeului nostru"*.

Să rămânem credincioși acestei învățături atât de scumpe a Bisericii noastre, și anume aceea de a o cinsti pe Maica Domnului prin cuvânt și prin faptă, și să ne ferim de cei care rătăciți fiind de la dreapta credință n-o cinstesc pe Maica Domnului așa cum nu cinstesc, de altfel, nici pe Sfinți, nici icoanele și nici Sf. Cruce. Cinstind-o pe Maica Domnului îl cinstim pe Dumnezeu Cel care a ales-o să fie *„Vas ales"* al venirii în lume a Fiului Său.

Iubiții mei fii sufletești,

Cu ajutorul Părintelui Ceresc vom intra peste câteva zile în Anul Nou, anul de grație 2000, an în care întreaga creștinătate se pregătește să celebreze așa cum se cuvine Jubileul, adică împlinirea celor 2000 de ani de la întruparea Mântuitorului nostru Iisus Hristos.

Pe culmea dintre ani și acum dintre milenii se cuvine să înălțăm un gând de mulțumire și de smerită rugăciune către *„Părintele luminilor"* (Iacob 1, 17), pentru toate binefacerile știute și de multe ori neștiute pe care ni le-a trimis și în același timp să-L rugăm să reverse harul și binecuvântarea Sa asupra Bisericii Sale, a țării noastre și a lumii întregi în anul 2000 în care vom intra.

Să ne aducem aminte în aceste zile sfinte ale Crăciunului de toți frații noștri și mai cu seamă de cei singuri și oropsiți, de cei aflați în suferințe și în necazuri, de cei aflați în spitale, în închisori, în azile, și în orfelinate și să le ducem și lor bucuria Sfântă a Nașterii Domnului, vizitându-i și ajutându-i după puterile noastre.

Să ne aducem aminte și de frații noștri români aflați în afara granițelor țării și să-i pomenim cu evlavie și cu dragoste în rugăciunile noastre către Mântuitorul Hristos și către Maica Sa cea Prea Curată.

Să ne bucurăm întru Domnul și să petrecem după datina străbună, românească și creștinească, aceste sfinte zile de sărbătoare ale Crăciunului, Anului Nou și Bobotezei, urmând cuvintele Sfântului Apostol Pavel care ne îndeamnă zicând: *„Să umblăm cuviincios ca ziua: nu în ospețe și în beții, nu în desfrânări și în fapte de rușine, nu în ceartă și în pizmă. Ci îmbrăcați-vă în Domnul nostru Iisus Hristos"* (Romani 13, 13), și după cuvântul colindului din străbuni:

„Și nu uita când ești voios,
Române, să fii bun!"

Cu aceste gânduri și îndemnuri părintești Vă îmbrățișez pe toți în această Sfântă zi de Crăciun și rog pe Mântuitorul Hristos Cel venit în lume:

„Să se nască
Și să crească
Să ne mântuiască".

să vă binecuvânteze viața, familiile și munca Dvs. și să vă învrednicească pe toți să petreceți în bine sărbătorile Nașterii Domnului, Anului Nou și Bobotezei cu pace și sănătate.

Harul Domnului nostru Iisus Hristos și dragostea lui Dumnezeu-Tatăl și împărtășirea Sfântului Duh să fie cu voi cu toți!

Sărbători fericite!
La mulți ani!

Al vostru al tuturor, de tot binele voitor
și rugător către Domnul cel născut în Betleem,

† ANTONIE

Arhiepiscop și Mitropolit

† BARTOLOMEU

PRIN HARUL LUI DUMNEZEU, ARHIEPISCOP AL VADULUI, FELEACULUI ȘI CLUJULUI

Iubitului nostru cler și popor: har, pace, ajutor și milă de la Dumnezeu, iar de la noi, arhierească binecuvântare!

Iubiții mei fii sufletești,

Suntem în plină sărbătoare: la ferestre, colinde; pe ulițe, steaua; în văzduh: toacă și clopote; în biserici: laude Domnului; în case, lumină; pe mese, bunătăți; la mese, oaspeți; la prieteni: cântec și voie bună. Până și-n locuința săracului a pătruns ceva din mulțumirea obștească. În școli e vacanță, uneltele de lucru se odihnesc; totul e o chemare universală la pace și bucurie.

Crăciunul este, într-adevăr, una din marile sărbători ale anului creștin. Mai mult, el este începutul unui șirag de sărbători, care se încheie cu aceea a Sfântului Ioan Botezătorul. Și cum n-ar fi el, oare, mare praznic? Dacă nașterea unei ființe omenești obișnuite e un prilej de bucurie pentru cei din preajmă, cum să nu fie nașterea Fiului lui Dumnezeu, a cărei preajmă merge pân-la marginile lumii?

În biserici se cântă:

Hristos Se naște, măriți-L!
Hristos din ceruri, întâmpinați-L!

Copiii, pe de altă parte, cântă și ei:

Astăzi S-a născut Hristos,
Mesia, chip luminos:
Lăudați și cântați
Și vă bucurați!

Așadar, omenirea iese cântând în întâmpinarea Celui ce S-a născut în Betleem și Care acum Își află sălaș în fiece suflet de creștin.

Se pune însă întrebarea: Dacă Nașterea Domnului este o sărbătoare numai a bucuriei și veseliei, de ce s-a rânduit ca ea să fie precedată de post? Și nu e vorba de un post mărunt, de câteva zile, ci de unul care durează nu mai puțin de șase săptămâni, și într-o perioadă în care nu sunt la îndemână nici verdețuri și nici fructe proaspete. Dacă ne gândim bine, postul Sfintelor Paști își are un rost bine lă-

murit: învierea Domnului a fost precedată de patimile, răstignirea și moartea Sa, evenimente care cer o participare de doliu. La capătul postului Sfinţilor Apostoli Petru și Pavel stă suferinţa martirică a celor doi, ceea ce îndreptăţeşte o părtăşie pe măsură. Cât despre postul Sfintei Marii, el pregăteşte sărbătoarea Adormirii Maicii Domnului, a cărei slujbă cuprinde și un Prohod. Cum se justifică însă postul Crăciunului?

Iubiţii mei fii sufleteşti,

Oricine va admite că o sărbătoare presupune și un strai sărbătoresc: costumul de Duminică e un costum de Duminică, haina de nuntă e o haină de nuntă, ţinuta de recepţie e o ţinută de recepţie, si aşa mai departe. În cele mai multe cazuri, dobândirea straiului sărbătoresc este rezultatul unor renunţări — şi chiar sacrificii —, împletite însă cu bucuria anticipată de a avea ceea ce-ţi doreşti și cu care vei fi în stare să cinsteşti momentul festiv la care eşti chemat să iei parte (fiindcă, să ne înţelegem, orice sărbătoare e un fenomen social; ea nu este niciodată a unuia singur). În părţile — din ce în ce mai puţine — unde încă se mai păstrează tradiţia portului popular, tinerele fete se adună în postul Crăciunului la o vecină sau alta, în grupe mici, și cu mâinile lor îşi cos sau împletesc straiele cele noi, în seri lungi, ca nişte şezători ale hărniciei şi cântecului. Aşa se petrecea şi în vremea copilăriei mele. Straiele vechi par din ce în ce mai ponosite, vrednice de aruncat, locul lor luându-l cele noi, cu toate împlinirile şi făgăduinţele lor.

Mântuitorul Hristos ne spune într-o parabolă că un împărat a invitat oaspeţi la nunta fiului său. Cum însă aceştia n-au vrut să vină, el i-a adunat pe toţi nevoiaşii de pe drumuri şi i-a silit să intre la ospăţ. Văzând însă că unul din ei nu purta haină de nuntaş, l-a dat afară şi l-a pedepsit (Matei 22, 2-13). La suprafaţă, întâmplarea pare de domeniul absurdului: de vreme ce omul se pomenise luat pe sus, pe nepregătite, şi adus cu sila, cum de i se pretindea strai de sărbătoare?...

În realitate, împăratul i se uitase în suflet şi constatase că, deşi i se făcuse o mare şi neaşteptată cinste, insul se mulţumea să mănânce şi să bea, fără ca inima lui să participe la bucuria casei. Aceasta înseamnă, dragii mei, că pe lângă straiul sărbătoresc de care v-am vorbit, văzut, materialnic, făcut pentru trup, există şi un strai al sufletului, menit să-i asigure omului participarea la sărbătoarea lăuntrică. Din păcate, există încă destui creştini care cred că sărbătorile de iarnă se reduc la un pom împodobit, la sarmale, caltaboşi, cârnaţi şi băutură, uitând că înaintea ospăţului de acasă li se îmbie ospăţul euharistic, al sfintei cuminecări, care e incomparabil mai important decât belşugul de bucate. Ei bine, pentru acest ospăţ duhovnicesc se cere strai duhovnicesc, iar straiul acesta, cu toate podoabele virtuţilor lui, nu poate fi pregătit decât prin post, adică prin renunţările şi jertfele acestuia. Postul nu este nu scop în sine, ci mijlocul prin care sufletul leapădă de pe el zdrenţele păcatelor şi se primeneşte, încetul cu în-

cetul, prin pocăință, mărturisire și faptă bună. Postul cuprinde în el nu numai renunțare, dar și o bucurie a renunțării, ca o pregustare a bucuriei finale.

Dar, iubiții mei, să privim lucrurile mai la adânc. Dacă biruința Învierii Domnului a fost precedată de suferință, nici nașterea Sa nu a fost lipsită de dureri premergătoare. E adevărat că Sfânta Fecioară Maria s-a bucurat atunci când îngerul i-a binevestit vrerea lui Dumnezeu; e adevărat că ea, aflându-se, ceva mai târziu, în vizită la ruda sa Elisabeta, avea deplină conștiință că este aleasa Creatorului și că de acum o vor ferici toate neamurile. Dar nu e mai puțin adevărat că tot ea avea să treacă printr-o seamă de încercări numai ale ei, pe care nici o altă femeie nu le-a avut și nu putea să le aibă.

Acestea sunt strâns legate de taina Întrupării. Dumnezeu deplin devine om deplin, asumându-Și toate slăbiciunile omenești în afară de păcat. El însă trebuia să Se nască mai presus de fire, și anume dintr-o fecioară neprihănită, spre a-Și atesta propria Sa dumnezeire și spre a arăta că omul Iisus este una și aceeași persoană cu Fiul pe care Dumnezeu Tatăl Îl născuse mai înainte de toți vecii.

Maria însă nu trăia undeva în singurătate, ci într-o comunitate umană; acolo, în orășelul Nazaret, avea o casă, avea vecini, rude, cunoscuți, în mijlocul cărora își ducea viața de zi cu zi. Tânăra nu era căsătorită atunci când semnele stării binecuvântate au început să devină evidente. Acum putea începe drama: primele șușoteli, primele priviri peste gard, primele chicote nerușinate, primele arătări cu degetul, primele bârfe, totul urmând să se amplifice în batjocură publică și, în cele din urmă, potrivit legii lui Moise, într-o condamnare la moarte. Cum era să-i convingi pe oameni că sarcina ei era de la Duhul Sfânt?... Cine ar fi crezut-o? Adevărul ei nu putea deveni și adevărul celorlalți. Înspăimântător e faptul că primul care se îndoiește de neprihana fecioarei este însuși Iosif, logodnicul și protectorul ei. Cu sufletul învolburat într-un „vifor de gânduri necredincioase“ (așa cum se rostește Imnul Acatist), el se pregătește s-o părăsească într-ascuns, spre a nu fi părtaș la rușinea propriei sale logodnice.

Fuga lui Iosif ar fi însemnat începutul dezastrului. Dar Iisus, Care Se află în pântecele Mariei, și Care, peste ani, va îngădui ca El Însuși să fie arătat cu degetul, defăimat și batjocorit, nu permite același lucru pentru Sfânta sa Maică. În pragul hotărârii lui Iosif se petrece intervenția divină: îngerul lui Dumnezeu i se arată în vis și-i spune adevărul. Dacă pe Maria n-o crezuse, pe înger îl crede; venindu-și în fire, el va deveni tatăl adoptiv al lui Iisus, legitimându-L astfel, atât pe El, cât și pe mama Lui, în fața legii și a societății.

Să nu creadă cineva că aceasta-i o poveste inventată de Evanghelistul Matei spre a-și îmbogăți opera cu un episod palpitant; drama Mariei e înfățișată cu un realism desăvârșit, aproape crud, din care vom înțelege, odată mai mult, nesfârșita iubire a lui Dumnezeu față propria noastră omenitate. Realismul istorisirii nu e altceva decât expresia realismului lui Dumnezeu, Părintele tuturor realităților văzute și nevăzute.

Înainte de a-L naşte pe Iisus, Fecioara Maria mai trece printr-o încercare dureroasă: drumul obligatoriu de la Nazaret la Betleem, ca urmare a unui ordin general al cezarului din Roma. Ea se află în ultima fază a sarcinii când trebuie să călătorească în condiţiile vremii de atunci, de-a lungul drumurilor prăfuite ale Palestinei, pe spatele răbdător al unui asin. La capătul drumului dă peste un Betleem inospitalier şi, în cele din urmă, e nevoită să nască într-o iesle săracă.

Fiul ei însă, după treizeci şi trei de ani, le va spune ucenicilor Săi la Cina cea de Taină, în ajunul Patimilor Sale: „Femeia, când e să nască, se întristează pentru că i-a sosit ceasul; dar după ce naşte copilul nu-şi mai aduce aminte de durere, pentru bucuria că s-a născut om pe lume" (Ioan 16, 21). Iubiţii mei, dacă adevărul acesta se potriveşte oricărei femei, cu atât mai mult i se potriveşte Maicii Domnului, care ştia pe Cine poartă în pântece, ştia Cine este Acela pe care Îl va naşte. Dar, odată cu ea, ştim şi noi. Pe durata postului Crăciunului, noi nu facem altceva decât s-o însoţim pe Sfânta Fecioară în încercările, tristeţile şi-n călătoria ei, să poposim împreună cu ea în peştera de lângă Betleem şi să-L facem pe Pruncul Iisus să simtă că-n sufletul fiecăruia din noi Şi-a găsit o iesle caldă. Atât în post, cât şi în Sărbătoare ne facem părtaşii Maicii Domnului, nu numai în lacrimă, ci şi în bucurie.

Vă rog însă, iubiţii mei, să nu uitaţi că bucuria creştinului e o bucurie recunoscătoare; prin ea Îi mulţumim lui Dumnezeu că ni L-a dăruit pe Fiul Său. Dar ea este şi o bucurie a împlinirii, prin aceea că noi am răspuns iniţiativei Creatorului. Una din Cântările Naşterii Domnului spune că întreaga creaţie a ieşit în întâmpinarea gândului lui Dumnezeu de a-Şi trimite Fiul să Se întrupeze, fiecare dăruind câte ceva: îngerii, cântarea; cerul, steaua; magii, darurile; păstorii, minunarea; pământul, peştera; iar noi, oamenii, pe Sfânta Fecioară. Poate fi ceva mai înălţător decât sentimentul părtăşiei la opera mântuitoare a lui Dumnezeu?

Iubiţii mei fii sufleteşti,

În lumina Duhului Sfânt, Maica Domnului ştia nu numai Cine este Acela pe Care L-a născut, ci şi rânduiala vieţii Lui: aceea de a suferi pentru păcatele noastre. În tradiţia ortodoxă există o icoană numită „Dulcea Sărutare", în care Maica şi Pruncul stau obraz lângă obraz, fiecare uitându-se undeva departe în durerea viitoare a celuilalt.

Tot în iconografia răsăriteană, Pruncul din iesle este întotdeauna înfăşat în scutece, acestea prefigurând giulgiurile în care acelaşi Trup va fi înfăşurat şi aşezat în mormânt.

În sfântul altar, firida Proscomidiarului simbolizează peştera din Betleem, iar acoperămintele de pe sfintele vase închipuie scutecele dumnezeiescului Prunc. La ieşirea şi intrarea cu Cinstitele Daruri, scutecele acestea fac drumul de la Betleem la Ierusalim, pe Sfântul Prestol, unde se transformă în giulgiuri, deasupra Antimisului care închipuie mormântul deschis, mormântul din care Domnul va învia.

Toate acestea arată că bucuria creştină nu e altceva decât biruinţa luminii care a trecut prin filtrele neguroase ale suferinţei. A te bucura în suferinţă pentru ca să nu mai suferi în bucurie, iată unul din sensurile profunde ale vieţii creştine. Domnul Iisus a îndurat pe cruce suferinţe reale şi crâncene, dar în mijlocul lor a avut cel puţin două momente de bucurie: atunci când i-a deschis tâlharului raiul şi atunci când Şi-a iertat călăii.

Iată, peste un an vom sărbători două milenii de la naşterea Mântuitorului şi ne vom pregăti pentru intrarea în secolul următor. Dar inima ni se strânge la gândul că în lume încă mai există atâta trufie, nedreptate, asuprire, lăcomie, hoţie, jaf, intrigă, ură, crimă materială şi morală, dispreţ faţă de aproapele, nepăsare faţă de Dumnezeu, sărăcie, foamete, golătate, boală şi moarte. Din păcate, şi noi, românii, trecem prin suferinţe pe care nu le merităm, dar pe care, totuşi, trebuie să le îndurăm. Avem un singur îndemn de la Dumnezeu: Bucuraţi-vă creştineşte în suferinţele voastre, pentru că numai astfel le veţi putea depăşi, în aşa fel încât bucuria voastră finală să nu mai poarte într-însa urmele durerilor prin care aţi trecut!

Din repertoriul colindelor transilvane nu lipsesc niciodată câteva care o înfăţişează pe Maica Domnului în Betleem

căutând din casă-n casă,
ca pe Fiul ei să-L nască . . .

dar fără ca cineva s-o audă şi să-i deschidă. Acest motiv folcloric le este propriu românilor din Ardeal, care, de-a lungul secolelor, de prea multe ori au avut sentimentul că sunt străini în propria lor ţară, aşa cum Sfânta Fecioară îl va fi avut în oraşul strămoşilor ei. E un sentiment dureros, care însă nu osândeşte, ci iartă; un sentiment care-i aduce creştinului aminte că odihna şi bucuria lui sunt vecine cu neodihna şi tristeţea altuia. Profetul Moise îi îndemna pe fiii lui Israel să fie buni şi îngăduitori cu străinii, aducându-le aminte că şi ei fuseseră cândva străini în Egipt. Ce este oare, în zilele noastre, un om sărman dacă nu un străin printre semenii săi? Faceţi-l, iubiţii mei, să se simtă mai puţin străin printre voi! Dacă din Transilvania vine sentimentul înstrăinării, de dincolo de Carpaţi îl întâmpină îndemnul la bucurie:

. . . Şi-acum, te las, fii sănătos
Şi vesel de Crăciun,
Dar nu uita, când eşti voios,
Române, să fii bun!

† BARTOLOMEU,

Arhiepiscopul Vadului, Feleacului şi Clujului

† ANDREI

DIN HARUL LUI DUMNEZEU, ARHIEPISCOP AL ALBA IULIEI,

Iubitului cler, cinului monahal și dreptmăritorilor creștini, bucurie și mântuire de la Hristos cel ce vine să izbăvească lumea de teamă.

„Îngerul le-a zis: Nu vă temeți. Căci, iată, vă binevestesc vouă bucurie mare, care va fi pentru tot poporul. Că vi S-a născut azi Mântuitor, care este Hristos Domnul".

(Luca 2, 10-11)

Iubiți credincioși,

În rai nu exista teamă. Omul fiind aproape de Dumnezeu era apărat de orice neplăcere. Nu exista lipsă, suferință și moarte. Teama apare odată cu păcatul. După ce a gustat din pom, întorcându-se de la Dumnezeu înspre bunurile materiale, omul a fost cuprins de teamă. **„Când au auzit glasul Domnului Dumnezeu, care umbla prin rai, în răcoarea serii, s-au ascuns Adam și femeia lui de fața Domnului Dumnezeu printre pomii raiului. Și a strigat Domnul Dumnezeu pe Adam și i-a zis: Adame unde ești? Răspuns-a acesta: am auzit glasul Tău în rai și m-am temut, căci sunt gol, și m-am ascuns"** (Facere 3, 8-10).

Rezultă clar că teama este urmarea păcatului. Pierzându-și puritatea, ajungând „gol", Adam se teme. El este legat acum de materie. Este supus suferinței și morții: **„În sudoarea feței tale îți vei mânca pâinea ta, până te vei întoarce în pământul din care ești luat; căci pământ ești și în pământ te vei întoarce"** (Facere 3, 19).

Teama este o meteahnă care-i chinuie, de la Adam încoace, pe toți oamenii. Punându-și omul nădejdea în materie, și nu în Dumnezeu, omul se teme să nu sufere, să nu-și piardă bunurile ce-i oferă plăceri efemere. Teama îți dă o stare de neliniște și de tulburare în fața unui pericol care te-ar putea amenința, a unui rău ce ți s-ar putea întâmpla.

Teama trădează o relație deteriorată cu Dumnezeu. Te temi să nu pierzi niște bunuri din lumea aceasta, niște plăceri sensibile, în loc să te temi a nu-L pierde pe Dumnezeu și, implicit de fapt, a nu te pierde pe

tine însuți. Căci întorcându-te de la Dumnezeu, sursa vieții, și atașându-te de realitățile sensibile trecătoare, te-ai întors de la viață la moarte.

Teama de lume, de diavoli și de suferință este semn că n-ai suficientă credință și n-ai singura teamă pozitivă: teama de Dumnezeu. Și, la urma urmei, această teamă este inutilă. Ea nu te poate apăra de pericolele care în mod obiectiv îți stau în față. **„Cine dintre voi,** spune Mântuitorul, **îngrijorându-se poate să adauge staturii sale un cot?“** (Matei 6, 27).

Teama, având un caracter patologic, stimulează imaginația. Omul își închipuie, și amplifică, pericole care poate nu vor exista niciodată. **„Frica lașă,** spune Sfântul Ioan Scărarul, **este o primejdie mai înainte de frică; sau ea este o simțire plină de tremurare a inimii, clătinată și speriată de nenorociri îndoielnice. Frica lașă este lipsa încredințării“.**

Frica este stimulată de întuneric, de tenebrele naturale, dar mai ales de cele spirituale, în care petrece omul îndepărtat de Dumnezeu. Înainte de nașterea lui Hristos **„toți umblam rătăciți ca niște oi, fiecare pe calea noastră“** (Isaia 53, 6). Și eram cuprinși de teamă.

Iubiți frați,

Domnul Hristos S-a întrupat pentru a ne elibera pe noi de teamă, redeschizând ușile raiului și dându-ne posibilitatea să fim din nou cu Dumnezeu. Numele Domnului Hristos, așa cum a proorocit Isaia, este Emanuel: **„Iată, Fecioara va avea în pântece și va naște Fiu și vor chema numele lui Emanuel, care se tâlcuiește: Cu noi este Dumnezeu“** (Matei 1, 23). Păstorilor din Betleem, în momentul Nașterii Domnului, îngerul le spune: **„Nu vă temeți. Căci, iată, vă binevestesc vouă bucurie mare, care va fi pentru tot poporul. Că vi s-a născut Mântuitor, Care este Hristos Domnul“** (Luca 2, 10-11).

Teama, amplificată de tenebrele în care bâjbâia omenirea, a fost biruită. **„Poporul care stătea în întuneric a văzut lumină mare și celor ce ședeau în latura și în umbra morții lumină le-a răsărit“** (Matei 4, 16).

Dumnezeu Se face Om ca să readucă creatura la Creator, să o scape de toate temerile, inclusiv de teama morții. Prin nașterea lui Hristos, Dumnezeu întreg S-a născut în această lume, întregul Adevăr al lui Dumnezeu, întreaga Dreptate a lui Dumnezeu, întreaga Iubire a lui Dumnezeu, întreaga Bunătate a lui Dumnezeu, întreaga Milă a lui Dumnezeu. Omului nu trebuie să-i mai fie teamă căci nu mai este singur, ci cu el este Dumnezeu.

Una dintre cântările Crăciunului spune așa: **„Cu robii Te-ai înscris, poruncii cezarului plecându-Te, și pe noi, cei ce eram robi vrăjmașului și păcatului, ne-ai liberat, Hristoase, sărăcind cu totul pentru noi, și pe cel din țărână, prin unire și îndumnezeire, l-ai îndumnezeit“.**

Cum teama este pricinuită, în cele mai multe cazuri, de legătura cu bunurile și desfătările acestei lumi, pe care le-am putea pierde, iată că Hristos se face sărac pentru noi. Se naște într-un staul și se culcă într-o iesle. Vine între noi, petrece cu noi, ne poartă de grijă și ne învață,

pentru a ne tămădui de teamă, ca să ne punem nădejdea în El și nu în bunuri.

De la Crăciun Dumnezeu este cu noi. Dacă suntem și noi cu El, ori de dormim, ori de priveghem, ori de muncim, ne păzește, și vrăjmașul nu ne poate face nimic. Avva Teodor a fost întrebat odată dacă și el se teme în vreme de calamități. Iar bătrânul a răspuns: **„de se va lipi cerul de pământ, Teodor nu se teme“.** Putea spune acest lucru având credință tare și convins fiind că Dumnezeu este cu el.

Omul credincios este curajos. Îl simte pe Dumnezeu aproape. **„Iar când omul simte ajutorul dumnezeiesc,** spune Sfântul Isaac Sirul, **că e de față ajutându-l, inima lui se umple îndată de credință și înțelegere prin aceasta că rugăciunea îi este mijlocul prin care găsește ajutor și izvor de mântuire și vistierie de încredere și liman izbăvitor de vijelie și lumină celor din întuneric și sprijin celor slabi și acoperământ în vremea încercărilor și ajutor în ascuțișul bolilor și pavăză izbăvitoare în război și săgeată ascuțită împotriva vrăjmașilor și, simplu grăind, că toată mulțimea acestor bunătăți își află intrarea în el prin rugăciune. Și de aceea se desfătează de acum în rugăciunea credinței“.**

Dreptmăritori creștini,

Ani de zile și noi, pentru că nu aveam suficientă credință, eram cuprinși de teamă. Simțeam că un ochi rău ne urmărește, ne era frică să vorbim între noi, ascultam „Europa liberă“ cu ușile și ferestrele închise. Teama era cultivată în mod sistematic.

Și iată că în preajma Crăciunului din 1989 Dumnezeu ne-a scăpat de frică. Parcă auzim și acum strigătul ce izbucnea din mii de piepturi: „Nu vă fie frică, Ceaușescu pică“. Și a picat. Libertatea desăvârșită, care a fost plătită cu jertfa câtorva mii de vieți, s-a instalat.

Sunt zece ani de atunci. Poate că încet-încet entuziasmul și euforia acelor zile s-au stins. Întrebarea ce ne-o punem însă este: am scăpat totalmente de teamă? Răspund, ținând seama de împrejurările actuale, că sub anumite aspecte teama este prezentă. Încă nimeni nu s-a eliberat totalmente de teamă.

Cei tineri, elevii și studenții, au teama că deși se străduiesc să învețe și mâine vor avea o diplomă în buzunar, nu vor găsi un loc de muncă. Și mulți dintre ei aleg calea emigrației, în detrimentul țării care are nevoie de oameni inteligenți, dar mai la urmă și în detrimentul lor.

Părinții lor trăiesc cu teama că mâine pot ajunge șomeri, iar banii ce-i au la îndemână nu le ajung pentru a duce un trai decent și pentru a-și crește și școlariza copiii.

Bătrânii, cu pensia lor modestă, tremură gândindu-se că nu-și pot achita cheltuielile zilnice și nu mai au cu ce își cumpăra medicamente.

Iar noi toți avem teama că nu vom mai vedea „lumina de la capătul tunelului“ tranziției.

Cum vom rezolva aceste probleme? Căutând soluția nu neapărat în afară, ci mai ales înăuntru. Apropiindu-ne de Hristos cel născut în iesle

Inspirându-ne din învăţătura Lui şi lepădându-ne de toate afacerismele şi răutăţile ce domnesc în societatea românească. Punând mâna toţi pe lucru şi propulsând în fruntea noastră oameni pricepuţi la administraţie.

Şi voi încheia pe ton optimist, spunându-vă ceea ce le-a spus îngerul păstorilor: „**Nu vă temeţi. Căci, iată vă binevestesc vouă bucurie mare, care va fi pentru tot poporul. Că vi s-a născut azi Mântuitor, Care este Hristos Domnul**“ (Luca 2, 10-11).

Vă urez să petreceţi cu pace sărbătorile Crăciunului, Anului Nou şi Bobotezei şi vă zic: La mulţi ani!

† ANDREI

Arhiepiscopul Alba Iuliei

† IOAN

DIN MILA LUI DUMNEZEU EPISCOP
AL DE DUMNEZEU PĂZITEI EPISCOPII ORTODOXE ROMÂNE
A ORADIEI

Iubitului cler, cinului monahal şi binecredincioşilor creştini, har, milă şi pace de la Hristos, Domnul nostru, iar de la smerenia noastră arhiereşti binecuvântări.

„Iisus străbătea toate cetăţile şi satele. . ., vindecând toată boala şi toată neputinţa în popor!"

(Matei IX, 35)

Cu ajutorul lui Dumnezeu am ajuns din nou la marea sărbătoare a Naşterii Domnului nostru Iisus Hristos, prilej de reînnoire sufletească pentru noi creştinii. Am socotit de cuviinţă ca în anul acesta să dezbatem împreună legătura care există între spiritual şi biologic, de vreme ce însuşi Cuvântul lui Dumnezeu s-a făcut trup pentru noi.

Între tainele existenţei umane există şi această realitate a legăturii între spiritual şi biologic. Urmărind stările sufleteşti atât cele pozitive cât şi cele negative, mai ales, se constată influenţa acestora asupra biologicului, în mod deosebit asupra inimii. Încercarea de a se introduce în facultăţile de medicină psihologia, ca materie de învăţământ, este justificată, iar constatarea că pentru un bolnav nu e totuna a primi o veste bună sau rea în refacerea bolii sau agravarea ei este de asemenea o experienţă, o realitate.

Aceste alternanţe şi diferenţieri aşa de mari între bucurie şi suferinţă sunt dătătoare de ton pentru organismul uman. Deci se cade în mod foarte serios să fim preocupaţi de starea noastră de sănătate spirituală pentru a nu ne periclita starea sănătăţii noastre fizice. Încercarea de a ne repara bolile noastre fizice numai pe bază de medicamente, fără a fi preocupaţi de bolile noastre sufleteşti, credem că este o mare deficienţă în ceea ce priveşte dreapta noastră judecată. Starea de echilibru lăuntric sănătos se cade a ne preocupa în mod deosebit. Realităţile vieţii moderne de azi cu o accentuată nepăsare faţă de echilibrul nostru lăuntric, dovedeşte o mare primejdie prin înmulţirea bolilor fizice şi mai ales ale celor psihice. Dar pentru plinirea unui echilibru lăuntric se cere din partea noastră pe lângă harul dumnezeiesc un adevărat eroism de trude

zilnice în ceea ce privește înfrânarea, răbdarea, rugăciunea și priveghe-rea asupra duhurilor necurate care zi și noapte bat la poarta sufletului și care reușesc uneori să producă o mare dezordine lăuntrică.

Această dezordine lăuntrică are repercusiuni și asupra celor din natură. Adam rămâne în această privință un tip clasic. Atunci când el a trecut, prin păcatul neascultării, de la ordinea interioară la dezordinea lăuntrică, această dezordine a influențat și pe cea a naturii. A apărut răzvrătirea animalelor, spini și pălămidă și câștigarea pâinii cu sudoarea frunții.

Și azi, într-o lume tehnicizată, depinde foarte mult folosul sau nefolosul descoperirilor și invențiilor atât de sofisticate, de ordinea sau dezordinea lăuntrică a omului. Din nefericire în loc de a construi spitale și școli s-au construit spre pieirea noastră, bombe. Lipsa dreptei judecăți și dezvoltarea rapidă a tehnicii peste virtutea înțelepciunii a dus la această gravă situație socială. Mare război în Jugoslavia, mari distrugeri și apoi mari preocupări de reconstrucție. Dacă dreapta judecată ar fi stăpânit ființa noastră n-ar fi fost aceste distrugeri. Lipsa dreptei judecăți a dus la realitatea unui non-sens: distrugem ca să avem ce repara. Oare nu era mai logic a nu distruge ci a înfrumuseța și mai mult cele existente?

Revenim la neliniștea lăuntrică a omului modern. Neliniștea lăuntrică a omului modern se datorează și nenumăratelor prilejuri de ispitire de azi, față de omul de ieri. Iată doar câteva: televizorul care pe lângă oarecare folos este și un prilej de mare ispită, mai ales pentru tineret. Filme și anunțuri fără discernământ prezentate unor tineri în devenire, lipsiți de o maturitate duhovnicească, duc deseori la multe neorânduieli legate de trup, de crime inimaginabile spre paguba sufletească a celor ce le privesc. Mijloace tehnice dezvoltate duc la multe crime organizate spre pieirea celor fără mijloace de apărare. Apoi drogurile, o invenție a veacului nostru, degradează atât de mult și partea psihică precum și cea fizică a persoanei umane.

Deosebite prilejuri de satisfacție a unor plăceri neiertate, ale vieții lipsite de buna-cuviință, contribuie și ele la o degradare a persoanei. Orașul însuși a devenit un prilej de păcat cu înlăturarea bunelor și sănătoaselor tradiții de la sat și mai ales lipsa de comunicare și frăție tate dintre vecinii din același bloc secătuiesc frumusețile lăuntrice spirituale. Iată doar câteva din ispitele ce atacă și degradează lăuntric pe omul modern, mai ales pe cei care locuiesc la orașe.

Se pare că se plinesc spusele Sf. Ap. Pavel cu privință la omul zilelor din urmă prezentat în Ep. a II-a către Timotei, cap III, vers. 1, în care se spune că în **„zilele din urmă vor veni vremuri grele, că vor fi oameni iubitori de sine, iubitori de arginți, lăudăroși, trufași, hulitori, neascultători de părinți, nemulțumitori, fără cucernicie, lipsiți de dragoste, neînduplecați, clevetitori, neînfrânați, cruzi, neiubitori de bine, trădători, necuviincioși, îngâmfați, iubitori de plăceri mai mult decât iubitori de Dumnezeu"**. Prezentarea acestui sumbru tablou al oamenilor vremurilor din urmă ne duce cu gândul la despoierea omului de frumusețile dumnezeiești cu care l-a înzestrat Dumnezeu; și ca o concluzie a omului vlăguit și neliniștit în cele duhovnicești ale sale și dezgustat de viață și totodată

plin şi de o mulţime de suferinţe fizice purtate în complicitatea lor cu cele morale.

Se pune întrebarea: Ce putem noi plini ca oameni ce voim spre folos din echilibrul lăuntric al persoanei noastre? Luăm uneori, sătui de noi înşine, unele hotărâri de îndreptare, dar valul obişnuinţelor rele de ani de zile le atenuează sau chiar le anulează. Căderea aceasta de la o hotărâre luată prin pizma duhurilor răutăţii la o mare descurajare dusă până la deznădejde. Iată un gând bun năruit într-o descurajare care după Sf. Părinţi este una dintre cele mai grave abateri sufleteşti, o paralizie spirituală.

E mult mai înţelept să începem îndreptarea cu paşi mărunţi şi cu răbdare în trup, mereu întreţinând dorul de îndreptare, chiar în situaţia unei căderi urmată de noi ridicări, cu rărirea unor căderi din răul obicei. Această antrenare dusă întru răbdare va ajunge la o stare plăcută lui Dumnezeu şi folositoare oamenilor. Plăcută lui Dumnezeu pentru faptul unei adânci smerenii în căderi şi mărirea lui Dumnezeu în ridicări. Că nimenea nu este fără de păcat, nici chiar un prooroc ca David sau un apostol ca Sf. Petru. De la ei învăţăm că „duhul umilit, inima înfrântă Dumnezeu nu o va părăsi", iar Biserica ne învaţă că „cealaltă vreme a vieţii noastre în pace şi întru pocăinţă a o petrece".

Întâlnim pe cărările vieţii însă şi oameni plini de toată împătimirea şi nepăsători de starea lor de împietrire lăuntrică. Este o jalnică şi tristă stare. Primejdioasă pentru mântuire şi povară pentru semeni şi pentru societate. Nu trebuie să ne pierdem curajul în aceste întâlniri. Bunul Dumnezeu în pedagogia Sa înţeleaptă va folosi şi pentru ei metode care să-i ducă la ridicarea din înnorcirea în care stau. „Ce e cu neputinţă la oameni e cu putinţă la Dumnezeu".

Ca creştini, cu credinţă în puterea lui Dumnezeu, nu trebuie să avem despre viaţă o părere pesimistă şi lipsită de nădejde. Optimistul revarsă celor din jurul său dorul de a trăi o viaţă nouă şi plină de nădejde în ajutorul lui Dumnezeu.

O a treia stare sufletească mi se pare a fi una dintre cele mai primejdioase, şi anume: Se reuşeşte la plinirea unor realizări spirituale, care uneori duc la o credinţă falsă, o părere de sine şi convingerea că a plinit destul, că a ajuns în vârful scării desăvârşirii, asemenea fariseului din Sfânta Evanghelie, care în plineţea lui de sine, zicea: „Doamne, mulţumescu-Ţi că nu sunt ca ceilalţi oameni" uitând că „Dumnezeu celor mândri le stă împotrivă, iar celor smeriţi le dă har!" Poate mai puţin suntem conştienţi de primejdia acestui fel de a fi în ceea ce priveşte mântuirea şi frăţietatea cu semenii.

Se uită că adâncul smereniei este sigur mântuitor, se uită că marele Antonie întrebat de trei ori ce e mântuirea, a răspuns: smerenie, smerenie, smerenie!

În zilele noastre întâlnim nu puţine cazuri de oameni în această categorie în multe branşe şi ocupaţii, cu această deosebită preţuire de sine, în care se uită şi de puterea marelui Dumnezeu şi de ispitele cele de multe feluri, şi mai ales de luptele contra lor cu toată seriozitatea.

Un creştin cuminte, cu frică de Dumnezeu, oricât ar trudi pe calea desăvârşirii nu poate ieşi din adâncul smereniei, fie că priveşte înapoi la păcatele tinereţilor, fie că priveşte la înălţimile dumnezeieşti. Privind înapoi are o adâncă părere de rău de cele săvârşite, iar privind spre Dumnezeu rămâne într-un adânc de admiraţie plină de smerenie în faţa măririlor dumnezeieşti.

În viaţa mea am avut o adâncă mulţumire sufletească atunci când am constatat în viaţa credincioşilor noştri, mai ales la cei de la sate, acea naturaleţe plină de sinceritate, frică de Dumnezeu şi smerenie neprefăcută în faţa puterii dumnezeieşti, recunoscându-şi slăbiciunile, cerând pentru ele iertare, plini de încredere în bunătatea lui Dumnezeu. Mereu preocupaţi de mântuirea lor fără pretenţia că sunt mari rugători sau mari postitori. Pentru ei un semn al Sfintei Cruci, un „Doamne ajută", „Doamne iartă-ne", toate acestea, zise cu inimă curată, le aduce o mângâiere şi o consolare. Am putea îndrăzni să zicem că acest fel de a fi l-ar putea caracteriza pe credinciosul român în atitudinea lui faţă de Dumnezeu şi faţă de mântuire.

Să meditâm mai adânc asupra celor prezentate privitor la legătura dintre spiritual şi biologic, asupra multelor ispite ale veacului în care trăim, asupra unor influenţe străine, asupra unei formări echilibrate şi sănătoase după pilda moşilor şi strămoşilor noştri şi să ne străduim într-o împreună lucrare cu harul dumnezeiesc pentru o maturizare duhovnicească, spre binele nostru vremelnic şi veşnic, precum şi pentru sănătatea noastră spirituală şi biologică.

De Sfintele Sărbători ale Naşterii Domnului, rugăm pe Bunul nostru Dumnezeu să ne dăruiască fiecăruia dintre noi, familiilor noastre şi Ţării noastre, mai multă sănătate spirituală şi trupească, spre marele nostru bine vremelnic şi veşnic.

Sincer rugător pentru toţi credincioşii noştri în toată una vreme

† I O A N

Episcopul Oradiei

† JUSTINIAN

DIN MILA LUI DUMNEZEU EPISCOP DREPTCREDINCIOS AL MARAMUREŞULUI ŞI SĂTMARULUI

Cuvânt arhieresc către binecredincioşii creştini, slujitori ai sfintelor altare şi tuturor nevoitorilor din sfintele noastre mânăstiri, schituri; har, bucurie, pace, precum şi arhiereşti binecuvântări, pentru Sfintele Sărbători ale Naşterii Domnului, ale Anului Nou şi a dumnezeieştii Epifanii.

Din tot sufletul vă încredinţez că din mila lui Dumnezeu şi la aceste sfinte sărbători am dorit să fiu cu voi, iubiţii mei fraţi preoţi şi dreptcredincioşi creştini.

Din toată inima vă zic, bucuraţi-vă şi mulţumiţi prea Bunului Dumnezeu, că şi în anul 1999 ne-a binecuvântat cu o vară bună, cu o toamnă frumoasă şi cu o iarnă românească, liniştită.

Cu credinţă şi cu recunoştinţă să-i mulţumim lui Dumnezeu pentru toate. În clipele grele nu vă tulburaţi, ci vă rugaţi Atotputernicului Dumnezeu, să ne dea tărie ca să trecem peste încercările care vin, şi care trec, pentru că îngerii lui Dumnezeu veghează şi ocrotesc pe cei ce trăiesc cu inima curată.

Aş îndrăzni să zic şi eu, cu Sfântul Apostol Pavel: **„răscumpărând vremea, căci zilele rele sunt“** (Efeseni 5, 16). Nu vă tulburaţi. Din pricina unor păcate au venit vremuri rele pentru lume.

Ascultaţi ce zice Sfânta Scriptură: **„Rugaţi-vă neîncetat“** (I Tes. 5, 17).

Cei ce avem în sufletul nostru o scânteie de credinţă, să ne rugăm şi să chemăm mila Domnului, a celui ce S-a născut în ieslea din Betleem. El nu ne-a părăsit. El nu a venit ca să plece, fără să privească înapoi.

Suntem în ziua marelui praznic al Naşterii Domnului. Lumea, cel bogat şi cel sărac, în această sărbătoare are pe buze un zâmbet. E Crăciunul. Copiii cu sufletul curat, şi-au luat traista şi băţul şi au plecat la colindat. Pământul încă odată a fost sfinţit de colindele lor, de colindele noastre, aşa cum a fost sfinţit de cântările îngerilor, de închinarea magilor, de adoraţia şi murmurul păstorilor, care s-au luminat la faţă, când aceştia au intrat în poiata lor, şi au văzut Pruncul şi pe mama Lui. Zâmbetul de atunci, din ochii păstorilor, n-a încetat să apară din generaţie în generaţie pe faţa oamenilor, în ochii copiilor, în ziua Naşterii Domnului.

Focul din vatră uneori s-a stins, dar elanul din inimile oamenilor n-a încetat. Este şi acum viu, puternic în sufletul creştinilor. Şi omului de azi îi este dor de Dumnezeu, îi este dor de un cer senin, îi este dor de linişte, de bucurie, de pace - care nu se află nicăieri în lume, decât numai acolo la Betleem, la picioarele Pruncului şi în faţa mamei Lui, şi înaintea sfintelor altare, care sunt locaşurile Duhului Sfânt, ce luminează toate marginile pământului. Unde este un altar, este o uşă de rai deschisă. Unde este o vatră creştină, acolo este un sălaş unde poposeşte Dumnezeu.

Şi noi creştinii din Maramureş şi Sătmar, am aşteptat cu toţii Crăciunul, ca în toţi anii, cu post şi rugăciune. Ne-am pregătit cum se cuvine, ca să-L primim pe Dumnezeu. Ne-am curăţit sufletul şi casa. Am întins masa, am deschis uşa şi am rostit cu toată familia: Vino Doamne Iisuse. Te aşteptăm să vii. Coboară în casa noastră pământească. Coboară în inima noastră săracă şi obosită. Coboară în satul nostru şi în ţara noastră. Câinii nu te vor lătra, copiii nu te vor alunga, bărbaţii nu te vor batjocori, femeile nu te vor lăsa afară, nu vor zice: du-Te, du-Te de la uşa noastră, aşa cum au făcut cei din Betleem, cei din Gadara, şi cei din Ierusalim.

Suntem un popor creştin. Nu ne-am părăsit Legea, nici credinţa străbună, nici datinile, nici dragostea de Biserică şi de învăţătura Ta.

Vino Doamne, Iisuse, şi întăreşte-ne credinţa şi sfinţeşte-ne viaţa şi vezi-ne umilinţa. Suntem poporul Tău. Ţara noastră este ţara Ta. Biserica noastră este Biserica Ta. Vino Doamne, Iisuse! Acum avem mai mare nevoie de Tine. Acum la Sfârşit de mileniu, în colibe şi în case înstărite, noi românii, numai pe Tine Te-am avut. Numai Tu ne-ai mângâiat. Numai Tu ne-ai dat o speranţă, când nevoile ne apăsau, când cei străini ne asupreau.

Vino Doamne, Iisuse!

Te aşteptăm şi ştim că vei veni. De aceea îţi mulţumim. Te lăudăm şi cerşim îndurarea Ta. Suntem slabi, Tu fă-ne tari. Suntem păcătoşi, Tu ne iartă, cum ai iertat chiar şi pe cei care te-au răstignit. Deschide-ne Doamne inima şi mintea, că acestea două sunt tot ce avem noi mai minunat, prin care ne putem apropia de slava Ta, de aproapele nostru, pe care Tu, Doamne, ne-ai învăţat, să-l iubim aşa cum ne iubim propria noastră viaţă.

Dreptmăritori creştini,

Iată, aţi văzut că şi acum pentru voi am stat de vorbă cu Dumnezeu, cu Domnul nostru Iisus Hristos, cu Maica Domnului, cu toate puterile cereşti. Aceasta a fost întotdeauna bucuria mea, să stau de vorbă cu Dumnezeu despre voi şi să stau de vorbă cu voi, despre Dumnezeu. Sunt mulţumit şi fericit că întotdeauna m-aţi ascultat, când ne-am întâlnit în ograda mânăstirilor, în pridvoarele bisericilor, în casa preoţilor, pe uliţele satelor, în piaţa oraşelor, lângă patul bolnavilor, la căpătâiul morţilor şi în sălile şcolilor. Prin vrednicii slujitori ai sfintelor noastre altare, Biserica noastră întotdeauna a fost prezentă în viaţa poporului român.

Preotul ortodox a fost un erou, un trimis al lui Dumnezeu, un profet, un apostol, un cuvios, un martir, care pururea a stat în fața lui Dumnezeu și a cerut milă, binecuvântare și har pentru noi de la Domnul nostru Iisus Hristos, pe care, cu ochii minții și ai inimii, L-am văzut și acum: Prunc mic în Betleem, Bărbat desăvârșit la Iordan, Dumnezeu luminat, pe Tabor, Arhiereu și miel nevinovat pe cruce la Golgota și Stăpân al cerului și al pământului în Ziua Învierii, când în auzul întregii lumi a spus: **„Datu-mi-s-a toată puterea în cer și pe pământ".** Atunci El a dat sarcină slujitorilor sfintelor altare zicând: **„Drept aceea, mergând învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh. Învățându-le să păzească toate câte v-am poruncit vouă, și iată Eu sunt cu voi în toate zilele până la sfârșitul veacului. Amin."** (Mt. 28, 19-20).

Avem în fața ochilor noștri sufletești, acest tablou măreț, azi în ziua Nașterii Domnului, când cerul s-a deschis, pământul s-a luminat, îngerii, păstorii și cei trei crai au preamărit pe Stăpânul Lumii.

În acest praznic să pornim și noi acum cu colinda către cer. Să-l lăudăm cu inimă curată pe Fiul lui Dumnezeu, să-L rugăm să se întoarcă cu fața către casa noastră, către Biserica noastră, către țara noastră, către lumea aceasta.

Iubiții mei frați și fii duhovnicești,

În aceste douăzeci de secole, în lumina Evangheliei Domnului nostru Iisus Hristos s-au născut și au crescut un mare număr de bărbați luminați, mulți sfinți, mulți binefăcători ai omenirii, savanți, oameni de știință, gânditori, poeți și scriitori. Tot ce a fost mai valoros pe pământ: bărbați, femei, tineri și copii, au fost creștini, care au adorat pe Iisus Hristos. Care au crezut că Iisus Hristos este Fiul lui Dumnezeu Celui Viu. Bucuria tuturor oamenilor aleși, care de două mii de ani au trăit pe acest pământ, a fost ca să-l adore pe Iisus Hristos și să cinstească pe Maica Domnului, pe Fecioara Maria, care este ocrotitoarea tuturor necăjiților și a revărsat atâta lumină și binecuvântare în lume, încât, toți îngerii și profeții, dacă ar fi adunați la un loc, nu ar fi în stare să adune atâtea binefaceri, câte a adus, prin rugăciunile ei, Maica Domnului.

Iubiți credincioși,

Prin Nașterea lui Iisus Hristos pământul a devenit mai luminos. Globul acesta, care în comparație cu alte corpuri cerești, este foarte modest, a devenit mai important decât tot universul.

În fața acestui far, care este creștinismul, ce a luminat și a călăuzit omenirea de două mii de ani, toți potrivnicii lui Hristos și ai Bisericii Sale, nu sunt decât niște umbre, niște fantome trecătoare, care n-au adus omenirii nici o mângâiere, nici un folos. Ele, aceste umbre, apar și dispar așa cum apare și dispare orice umbră pe pământ.

Crăciunul aduce lumină şi bucurie în fiecare casă. Fiecare casă, de la casa modestă din creierii munţilor, până la casa celui mai înstărit om din inima marilor oraşe se transformă în palat. Fiecare gospodar în noaptea de Crăciun devine un voievod generos cu chipul strălucitor, care îmbrăcat în haina cea mai bună, îl aşteaptă pe Împăratul cerului să-i vină de musafir. Şi acesta nu întârzie. El vine în primul rând în chip nevăzut, văzut doar de ochii sufleteşti.

Fiul lui Dumnezeu ne vine de oaspete în noaptea de Crăciun, sub chipul fiecărui colindător, a fiecărui prieten sau cunoscut, care s-a hotărât să facă o vizită fratelui, vecinului şi cunoscutului.

În noaptea aceasta toţi ne purtăm cu mai multă omenie şi demnitate. Fiecare în suflet simţim că în noaptea aceasta trăim un moment deosebit din viaţa noastră, din viaţa omenirii.

Toţi suntem conştienţi că Dumnezeu venind pe pământ a dat o importanţă deosebită neamului omenesc.

Nu înger, nici profet ne-a trimis, ci El însuşi Făcătorul cerului şi al pământului a venit în lumea noastră, în casa noastră, şi ne-a pus pe frunte cununa împărătească, cununa nemuririi.

Sfintele Sărbători ale Naşterii Domnului doresc, iubiţi credincioşi, să le petreceţi, cu pace şi sănătate iar anul care vine rog pe Atotbunul Dumnezeu, să fie un an binecuvântat şi fericit, pentru toată lumea.

Vă rog pe toţi, dreptcredincioşi creştini, să vă pregătiţi ca anul 2000, să-l petreceţi în sfinţenie, mulţumind lui Dumnezeu pentru toate binefacerile pe care, prin naşterea Fiului Său şi Dumnezeului nostru le-a revărsat pe pământ.

Cu arhiereşti binecuvântări,

† JUSTINIAN

Episcopul Maramureşului şi Sătmarului

†IOAN

DIN MILA LUI DUMNEZEU,
EPISCOP AL COVASNEI ȘI HARGHITEI,

Iubitului nostru cler, cinului monahal și dreptcredincioșilor creștini, har, milă și pace de la Dumnezeu-Tatăl, iar de la noi, părintească binecuvântare.

Iubiți frați creștini,

În fiecare an, în aceste momente, lumea creștină își îndreaptă mai mult ca oricând cugetul spre Betleem, unde S-a născut Iisus Hristos, Mântuitorul lumii.

Mărturiile biblice despre Iisus Hristos au fost scrise de credincioși, pentru credincioși. Trebuie să-L privim pe Hristos cu ochiul istoriei și cu ochiul credinței și astfel să prezentăm un Hristos plenar, cum a fost văzut de martori și de credincioși. Caiafa, Pilat și mulțimile care au fost în jurul lui Iisus, au văzut ceva la El - dar nu totul. Ucenicii Săi care L-au urmat nu au cunoscut taina persoanei și misiunii Sale până când a înviat din morți.

Mărturiile despre Hristos sunt ale acelora care **au văzut** și ale acelora care **au crezut.**

A vedea și a crede sunt două acte distincte și cu profunde implicații mai ales în contextul biblic și când se vorbește despre Iisus Hristos. Sfântul Apostol Toma a văzut și a crezut, însă iudeii au văzut și nu au crezut.

Izvoarele biblice au păstrat ceea ce au văzut ucenicii Săi și cei ce au crezut în El. Credința depășește planul sensului pur rațional și operează în planul harului divin.

Ucenicii L-au putut atinge pe Iisus, dar era nevoie de credință pentru a intra în intimitatea persoanei și operei Sale: **„Nimeni nu poate să vină la Mine, dacă nu-l va trage Tatăl, Care M-a trimis“** (In. 6, 44).

Hristos este un personaj real al istoriei umane, dar persoana Sa depășește istoria. A putut fi văzut, atins, auzit până la moartea Sa pe cruce. După moarte și înviere, continuă să fie o persoană reală, vie și activă, **dar persoana Sa depășește planul istoriei.**

Chiar dacă putem vorbi despre Hristosul istoric și despre Hristosul credinței - este un unic Hristos.

A-L privi pe Hristos din punct de vedere istoric înseamnă a-L vedea în stare de kenoză: **„Ci S-a deșertat pe Sine, chip de rob luând, făcându-Se asemenea oamenilor"** (Filip. 2, 7).

Hristos din istorie a trecut; Hristosul credinței este Hristosul de azi și dintotdeauna, este Hristos Fiul-Omului, Fiul lui Dumnezeu născut în peștera din Betleem din pururea Fecioara Maria.

Numele cu care a rămas în istorie Hristos a fost acela de Iisus - care în ebraică înseamnă „Mântuitor". Sub aspectul credinței este numit Iisus Hristos - Iisus este Hristos - „Unsul".

Acest nume a intrat mai adânc în conștiința primilor creștini și au grăit cu atâta evlavie despre „Domnul Nostru Iisus Hristos".

Nu toți cei care L-au văzut pe Iisus au înțeles misiunea Sa profetică, dar toți au constatat cel puțin realitatea Sa umană, istorică și impresionanta Sa personalitate.

Dacă prin Nașterea Sa și prin tot ce a făcut până la moarte S-a impus în fața unor contemporani doar ca o importantă persoană istorică - prin Înviere se impune ca Mântuitor al lumii.

Cele mai importante mărturii despre viața și activitatea lui Iisus Hristos le avem în Sfânta Scriptură. Sfântul Ioan scrie: **„Ce era de la început, ce am auzit, ce am văzut cu ochii noștri, ce am privit și mâinile noastre au pipăit"** (I In. 1, 1), **„Iar acestea s-au scris, ca să credeți că Iisus este Hristosul, Fiul lui Dumnezeu"** (Ioan 20, 31).

Cele prezentate de aghiografii biblici au valoare de documente istorice și în același timp sunt mărturii ale credinței creștine primare. Scrierile biblice fac mărturie despre Iisus istoric și Iisus ca Fiu al lui Dumnezeu. Evangheliștii se folosesc cu adevărat de realitățile istorice, însă pentru a obține un final teologic, care constituie scopul lor.

În cele două milenii de creștinism s-au ridicat voci care au încercat să nege existența istorică a lui Hristos; acestea s-au făcut auzite mai ales începând cu secolul al XVIII-lea. Bruno Bauer (1840-1880) învăța că toate marile personalități ale creștinismului primar sunt ficțiuni literare. Însă pentru a nega existența istorică a lui Iisus Hristos trebuie renunțat la toată literatura creștină, dar și la o parte din cea necreștină.

Geografia Țării Sfinte cu multele sale descoperiri arheologice care pun în lumină monumente creștine din perioada romană și bizantină nu fac decât să dea o reală confirmare celor mărturisite în Sfintele Scripturi, căci Hristos a trecut prin aceste locuri făcând istorie și deschizându-ne drumul spre **„dincolo"**, spre El.

Sfintele Evanghelii au fost scrise într-o perioadă foarte apropiată de cea în care Iisus era printre ucenicii Săi. Scrierile necanonice de la sfârșitul sec. I și începutul sec. al II-lea aduc și ele mărturii despre Iisus.

Origen, în sec. al III-lea, scrie: **„Este cunoscută în Betleem peștera unde S-a născut Iisus. Faptul este cunoscut în toată țara. Păgânii înșiși știu în care peșteră era născut cu certitudine Iisus adorat de Nazareni"** (Contra Celsum 1, 5 P.G.).

Tertulian născut la Cartagina în jurul anului 160 d.Hr., care era un bun specialist în legile și instituțiile romane, zice că în documentele ofi-

ciale de la Roma se poate vedea genealogia lui Hristos, mai ales în recensământul realizat în timpul lui August. (Adv. Marc. 4, 19 PL).

Găsim mărturii despre Iisus Hristos în literatura iudaică, în Talmud și la Iosif Flaviu, la Pliniu cel Tânăr, Tacit și Suetoniu. (Jesus, M. Goguel, Paris, 1950).

După aceste certe documente se poate considera, într-un sens sau altul, personalitatea lui Iisus Hristos, dar nu se poate discuta sau infirma existența Sa istorică.

Domnul nostru Iisus Hristos este plasat în istorie în sincronism cu importanții oameni din timpul Său.

Nașterea Sa este legată de **„timpul lui Irod"** și de recensământul lui August. Data Nașterii oscilează într-o perioadă de cinci sau șase ani: între 745 și 749 de la întemeierea Romei.

Iisus S-a născut în Betleemul Iudeii și, pentru o vreme de aproximativ treizeci de ani, a trăit la Nazaret. Cei de aici îi spuneau **„teslarul, fiul Mariei"** (Mc. 6, 3), sau **„fiul teslarului"** (Mt. 13, 55).

Când **„era ca de treizeci de ani"** a coborât pe râul Iordanului pentru a primi botezul lui Ioan - la sfârșitul toamnei anului 26 al erei noastre creștine. Era în al cincisprezecelea an al domniei lui Tiberiu, succesorul lui August, tetrarh al Galileii era Irod Antipa, Ponțiu Pilat guvernatorul Iudeii, iar arhiereu la Templul din Ierusalim era Caiafa.

După cele mai importante cercetări, răstignirea și moartea Sa au avut loc în anul treizeci al erei noastre creștine. Vârsta Sa pământească a fost de aproximativ 36-37 ani.

Poporul lui Israel a avut mulți profeți, dar unul singur va fi „profetul Mesia", iar credința în această realitate va separa iudaismul de creștinism. Mulți iudei îl vor considera pe Iisus ca un profet, dar îi vor nega titlul de Mesia - încă și musulmanii îl consideră un profet.

Pentru creștini, însă, va rămâne profet și Mesia Cel autentic - Cel adevărat. La Cezareea lui Filip îi întreabă pe ucenicii Săi: **„Cine zic oamenii că sunt Eu, Fiul Omului? Iar ei au răspuns: Unii, Ioan Botezătorul, alții Ilie, alții Ieremia sau unul dintre prooroci. Răspunzând, Simon Petru a zis: Tu ești Hristosul, Fiul lui Dumnezeu Celui viu"** (Mt. 16, 13-16).

Iudeii sperau un Mesia temporar și național, care să se ocupe de problemele curente ale poporului - eliberarea lor de sub romani. Iisus a **afirmat însă caracterul spiritual al mesianismului Său.** El a venit pentru ca oamenii să aibă **„viață veșnică".**

După moartea și învierea lui Iisus, apostolii au proclamat public și plenar mesianitatea lui Iisus. Până azi, credința creștină îl prezintă pe Iisus ca Dumnezeu și Om.

Iisus este Dumnezeu și Om, când se naște umil în peștera din Betleem, când plânge și lucrează, când doarme și se odihnește, când este obosit, când își varsă sângele pe cruce și moare, atunci când la Înviere și după Înviere, trupul Său este vizibil și palpabil, vorbește și comunică cu oamenii, mănâncă, păstrează în trupul Său urmele bătăilor și schingiuirilor de pe cruce.

Iisus şi ucenicii Săi s-au exprimat în limbajul semitic numit aramaica palestineză. Aceasta nu exclude însă că a cunoscut şi alte limbi care se foloseau în Palestina secolului întâi. În aramaică putem afirma că s-a auzit glasul Fiului lui Dumnezeu pe acest pământ - în această limbă s-a rostit întâi Tatăl nostru, Fericirile şi atâtea cuvinte şi învăţături - Evanghelia.

Iubiţi credincioşi,

V-am prezentat câteva date istorice despre Iisus, Fiul lui Dumnezeu, Fiul Omului, **ca nimeni să nu se clintească în credinţa ce o avem de la El.**

Ne apropiem de cumpăna dintre mileniul doi şi trei şi va trebui să transmitem celor ce vor veni după noi că cele ce am auzit de la strămoşii noştri sunt realităţi şi nu ficţiuni literare din secolul întâi al erei noastre creştine, căci credinţa noastră se întemeiază pe adevăruri istorice şi pe **Cel ce a sfinţit istoria cu viaţa Sa.**

Ce pustie şi dramatică ar fi rămas istoria Planetei noastre fără Iisus din Nazaret. Ar fi rămas fără sens, ne-am fi îndreptat mereu către nicăieri şi nu ştiu unde, dar la acest slăvit praznic împărătesc ni se aduce mereu aminte că ţinta noastră este El - Iisus născut la Betleemul Iudeii - Fiul Omului, Fiul lui Dumnezeu.

Ca să nu ne pierdem în istorie, a venit Iisus **„Lumina lumii"** să ne treacă din istorie „dincolo" - întru Împărăţia Tatălui Ceresc.

De nu-L vei avea pe Hristos în această istorie, vei rămâne mereu rătăcitor, căutându-ţi Tatăl pe care L-ai pierdut - căci numai Fiul te poate duce în Împărăţia Tatălui.

Naşterea lui Iisus Hristos s-a petrecut într-un loc şi timp bine determinat în istorie, iar noi, creştinii, în fiecare an, prăznuim acest eveniment cu mare cinste şi evlavie, rugându-L pe Bunul Dumnezeu să ne învrednicească să-l putem prăznui şi întru bucuria îngerilor şi sfinţilor, alături de El, dincolo de istorie.

Al vostru al tuturor,
de tot binele voitor,

† I O A N

Episcopul Covasnei şi Harghitei

STYLIANOS PAPADOPOULOS
TEOLOGIE ŞI LIMBAJ

Partea a II-a: TEOLOGIE EMPIRICĂ ŞI LIMBAJ

1. *Convenţionalitatea limbii şi consecinţele ei*

Constatările de mai sus, care, desigur, nu sunt unicele, fac mai uşoară o adâncă disecţiune în rolul şi caracterul limbajului teologic. O atare disecţiune scoate în evidenţă convenţionalitatea limbajului ca şi caracteristica lui fundamentală şi ca unicul lui mod de funcţionare. Limbajul Teologiei este convenţional, constituie aşadar rezultatul unei înţelegeri (acord) şi al unei convenţii-compromis.

Întrucât între adevăr şi limbaj nu există analogie sau corespondenţă — singura care poate să oblige a priori *la folosirea cutărui sau cutărui cuvânt, ca aşa-zis corespondent al unui adevăr concret — rezultă că cei care au o anumită (A de exemplu) experienţă sau relaţie cu adevărul, cei care cred în ceva, cad de acord după îndelungi discuţii să exprime acest adevăr printr-o anume (A) formă de limbaj. Înţelegerea (acordul — consimţământul) sau compromisul celor care deţin acelaşi adevăr la folosirea aceleiaşi forme de limbaj, s-a dovedit în viaţa Bisericii drept o luptă foarte grea. S-a întâmplat chiar — tocmai din cauza convenţionalităţii limbajului teologic — să fie adoptată (sau cel puţin să se îngăduie) într-o epocă folosirea a două sau mai multe feluri de enunţuri ale adevărului dumnezeiesc. Aşa s-a întâmplat, de exemplu, cu «de-o-fiinţa» Fiului, pe care (credincioşii) o puteau declara prin fraza: «Fiu prin fire» sau «Fiu adevărat»; precum şi cu deosebirea triadologică unde exista formula „o fiinţă în trei ipostaze", pe care apusenii o puteau exprima prin fraza: «o fiinţă în trei persoane», cu toate că la început cuvântul «persoană» cei din Răsărit îl înţelegeau ca şi «mască» (prosopeion) şi prin urmare el era periculos pentru «de-o-fiinţimea» Sfântului Duh, «de-o-fiinţime» pe care, la cel de al doilea Sinod Ecumenic, ei puteau să o declare prin cuvintele «Domn» şi «împreună-mărit».*

Prelucrarea teologică în decursul lungilor discuţii şi pe multe texte a privit nu numai cuvintele ca atare, cuvintele în sine, cum ar putea să creadă cineva, ci şi la ceea ce cuvintele exprimă, (la conţinutul lor. n. Tr.). Este foarte semnificativ faptul că atât Arie, ba chiar

---

* Urmare din Revista Teologică nr. 1, ian.—mart., 1999, p. 3—35.

şi Eunomie — care considerau pe Fiul drept făptură-creaţie — atribuiau «dumnezeire» Fiului. Dumnezeirea aceasta însă exprima ceva cu totul deosebit de ceea ce exprimau prin acelaşi cuvânt Ortodocşii. De asemenea este foarte semnificativ faptul că cei ce foloseau în mod ortodox diferitele formulări, adică aceia care aveau o experienţă a adevărului, găseau mijloace să cadă de acord asupra unei formulări verbale comune, pentru că încet, încet, şi în mod reciproc, adevereau faptul că porneau (toţi) de la aceeaşi experienţă a adevărului. Iar când erau convinşi de identitatea experienţei lor, le era uşor să facă orice concesii în exprimarea verbală a acestui adevăr. Adică cădeau uşor de acord asupra unei terminologii teologice, pentru că atunci, trăind o experienţă comună, descopereau, constatau cu uşurinţă convenţionalitatea limbajului.

Când cineva nu deţine experienţa adevărului, se închistează în limitele strâmte ale cuvintelor, pe care le considedă mari şi absolute. Când însă trăieşte ceea ce este într-adevăr mare şi absolut, adică Adevărul, atunci şi numai atunci el îşi dă seama de micimea şi convenţionalitatea limbajului. Se întâmplă exact ceea ce se petrece în cazul unui copil care trăieşte închis în mica lui căsuţă. Orizontul lui se epuizează acolo şi căsuţa lui, pentru el, este mare, este totul. Când însă, crescând, cunoaşte satul, oraşul, statul, continentul, numai atunci îşi dă seama de micimea căsuţei lui.

Am arătat mai întâi că limbajul teologic este semnificativ (semiotic, indicativ). Acum se naşte întrebarea: de ce propunem termenul convenţional *şi nu rămânem la termenul* «semnificativ»? Motivul *este simplu: termenul* «convenţional» *constituie o caracteristică mai generală, dar este şi mai radical şi mai profund şi presupune înţelesul de «semnificativ». Din contră, noţiunea* «semnificativ» *(indicativ) este mai specială şi mai puţin radicală. Ea subliniază o anumită funcţiune a limbajului. Termenul* «convenţional» *în sensoriul lexical contemporan este mai uşor înţeles şi exprimă cu mai multă emfază rolul pe care limba îl joacă în Teologie. Şi raţiunea cea mai de seamă este: prin termenul* «convenţională» *devine şi lexical limpede sciziunea între adevărul necreat, care este absolut — neschimbător, şi limbajul creat, care este «accident», «o măsură schimbătoare», adică es'e relativ. Conştientizarea faptului că limbajul teologic este* convenţional *ajută în mod eficace la dezvoltarea şi înaintarea, progresul teologiei, din următoarele motive:*

1. Teologul dobândeşte conştiinţa absolutităţii experienţei adevărului. Face să depindă totul de experienţa-comuniunea adevărului. Aşadar nu relativizează adevărul (cum face de exemplu liberalismul). Adoptă — mărturiseşte teologia esenţială a Părinţilor, pentru că el ştie că aceasta constituie expresia-declaraţia experienţei adevărului, care este valabil pentru toţi oamenii şi pentru toate epocile.

2. *Teologul delătură tipolatria şi-şi lasă spiritul deschis spre luminarea Duhului Sfânt, de vreme ce cuvintele singure nu-l conduc la comuniune cu adevărul. Teologul nu devine un apărător steril al lite-*

rei. El se ferește de absolutizarea convenționalului — limbajului (erezie a tradiționalismului).

3. Teologul cercetează cu băgare de seamă formularea lexicală, verbală, dar el nu rămâne un simplu filolog. Pentru că limba este convențională și nu cuprinzătoare a adevărului, el aplică în încercarea sa teologică și ermineutică nu metodele filologice ca atare, de la care folosește numai în mod selectiv elementele pe care le consideră folositoare.

4. Teologul, convins de convenționalitatea limbii, este dator să urmărească cu reverență supozițiile experienței adevărului, căci numai acest fapt poate să-l arate ca trăitor al adevărului, ca și purtător autentic al Tradiției, ca și continuatorul ei dinamic, capabil adică să dea rezolvări la problemele grave ale epocii lui, în funcție de gradul experienței adevărului, pe care i-o va dărui Duhul Sfânt.

2. Autoritatea relativă a limbajului convențional

Și totuși, în ciuda convenționalității limbajului, Biserica și teologia ei au arătat și arată un foarte mare respect față de limbă. Aceasta se întâmplă îndeosebi în expunerea epigramatică a adevărului însuși ori a diferitelor însușiri ale persoanelor Sfintei Treimi. Biserica a cunoscut multe agitații și a făcut încercări extraordinare pentru ca teologii — purtători ai adevărului ei — să cadă de acord asupra unor formulări verbale, formulări asupra cărora ea insistă, fără însă a da uitării convenționalitatea lor. Motivele pentru care ea insistă asupra acestor formulări sunt multe. Aici vom enumera numai următoarele:

a) Biserica cu teologia ei, tocmai pentru că are comuniune cu adevărul, cunoaște foarte bine relativitatea omului și a puterilor sale. Oricât de mult s-ar dezvolta aceste capacități, ele nu pot să depășească anumite limite. Mai ales, oricât de mult omul ar progresa, de exemplu în psihologie, în cercetarea Universului și în sociologie, el nu va înceta să sufere fizic și moral, să se teamă și să nădăjduiască, să cunoască și să ignore, să (se) întrebe de unde vine și încotro merge. Nesfârșita lui rețea de probleme el a început să o înfrunte de foarte timpuriu.

Civilizațiile mediteraneene și mai ales civilizația greacă au contribuit în mod hotărâtor la stabilirea acestor probleme și îndeosebi au dat, cu prezumții filosofice și religioase, o formă verbală acestor probleme. Au descris adică omul (p. 69), și lumea; și descrierile acestea, cu istorie milenară, au cunoscut apoi prelucrări, schimbări și îmbunătățiri. S-a creat cu alte cuvinte un limbaj, o rostire variată desigur și cu multe devieri, dar în orice caz un limbaj, prin care oamenii civilizați ai antichității au putut să se înțeleagă, pentru că la crearea lui au contribuit toți, (toate civilizațiile n.tr.), unul mai puțin și altul mai mult.

Limbajul Bisericii este, în principal, limbajul lumii elenistice și al Vechiului Testament.

De la Renaştere mai ales şi după aceea imaginea lumii s-a schimbat în multe puncte. Iar fizica atomică contemporană a schimbat din nou alte puncte ale acestei imagini a lumii, fapt pe care-l admirăm. Pe cât de adevărate sunt aceste schimbări, tot aşa de sigur este faptul că limbajul fundamental al spiritului elenic în genere a rămas la putere până în zilele noastre. Cuvintele-cheie de bază (precum: «om», «Dumnezeu», «adevăr», «fire», «fiinţă», «ipostază», «inimă», «minte», «noţiune», «persoană», «naştere», «nenaştere», «duh», «purcedere», «de-o-fiinţă», «creator», «demiurg», «creaţie», «lumină», «luminare», «fiu», «tată», «icoană», «cuvânt», «comuniune», «taină», «apostol», «euharistie», «predică», «mântuire», «mântuitor», «domn» ş.a.), în ciuda diferitelor lor încărcături din secolul al IV-lea şi în ciuda oricărei încărcături a lor actuale, acestea constituie hic et nunc, până în 1988[1], limbajul zilnic al lumii întregi şi aparţin chiar limbajului Filosofiei, al ştiinţelor, al sociologiei, al literaturii şi al mijloacelor de largă (şi nu «în masă») informaţie. Neîndoielnic termenii — cuvintele pe care în mod indicativ le-am transcris, pentru că constituie baza limbajului teologic, au cunoscut — tot aşa cum vor continua să cunoască şi în viitor — o nouă încărcătură semantică. Dar o diversitate de încărcătură semantică a existat şi când ele au fost folosite de teologia veche spre a exprima adevărul şi relaţia omului cu adevărul.

b) În decursul secolului al IV-lea şi al V-lea teologii au fost nevoiţi să scrie, să predice, să-i lumineze pe oameni despre semnificatul (conţinutul) acestor noţiuni cunoscute şi comune. Teologii trebuie şi acum să facă acelaşi lucru. Atunci teologii au trebuit să arate neîncetat că alta era încărcătura, conţinutul filosofic al unui cuvânt şi altceva adevărul pe care limbajul teologic îl exprimă. Problema, (respectând desigur analogiile) este aceeaşi şi chiar mult mai simplă astăzi, pentru că atunci teologii creau o nouă tactică, creau ceva de la început. În lumea gândirii s-a creat astfel prin această tactică o nouă realitate, care va dăinui atât cât va dăinui şi istoria. Nu vom ezita să spunem că noi am privi cu bucurie noi forme şi scheme lexicale, care ar exprima mai exact adevărul. Dar acel adevăr pe care-l exprimă şi termenii teologici cunoscuţi, acele noţiuni aşadar, care — trebuie să o subliniem — s-au dovedit încercate şi rezistente de-a lungul veacurilor. Şi ne referim desigur numai la expresii fundamentale de mărturisire a credinţei sau la cuvinte-cheie, pentru că, la fel ca în vechime, şi în vremurile noastre, simţul limbajului teologic în genere este neînchipuit de diferit faţă de acela al secolului al IV-lea şi al V-lea d. Hr., fără ca acest fapt să problematizeze vreodată. Dacă Biserica înseamnă viaţă, atunci desigur limbajul ei va cunoaşte schimbări oricât şi oriunde va fi nevoie. Mişcarea spre noi forme verbale, lexicale trebuie să-şi aibă punctul de pornire în viaţă, în trăirea adevărului în Duhul Sfânt. Numai viaţa trăită în chip biologic şi spiritual poate să ducă la un limbaj potrivit, adică autentic, îndreptăţită şi, prin urmare, sănătoasă şi

1. Când au fost scrise aceste rânduri.

folositoare este numai mişcarea de la viaţă către limbaj. Nicicând invers. Mişcarea de la limbaj către viaţă (trăirea adevărului aici) este totdeauna fără raţiune şi fără temei. Cei ce se autointitulează «salvatori» ai Bisericii şi ai Teologiei se dedică cu manie la o «actualizare» a limbajului teologic, pentru ca să arate cică cât sunt ei de înaintaţi şi cât de aproape se găsesc faţă de omul contemporan. Dar de vreme ce ei nu pornesc de la trăirea adevărului — pentru că aceasta este regula — nu-l cunosc nici pe omul contemporan ca să-i poată sta în ajutor.

Nu trebuie să dăm uitării nici faptul că şi filosofia — cu toate că ea a negat, în genere, vechile reuşite filosofice, — foloseşte, chiar şi-n zilele noastre, cei mai mulţi termeni dintre aceia pe care i-au introdus vechii greci de la presocratici şi până la neoplatonici. Este foarte caracteristică astăzi întoarcerea de exemplu, la expresii ale lui Heraclit (484 î.e.n.) şi folosirea lor ca noţiuni polisemantice.

c) Teoolgia a avut întotdeauna conştiinţa convenţionalităţii limbajului şi a faptului că greutăţile lui se datorează mai întâi trăirii adevărului şi numai mai apoi formelor verbale, care vor exprima această sfântă trăire. De aceea teologii — părinţi ai Bisericii, oricât de mult înaintau în analize şi argumente, atunci când întâlneau eretici, accentuau întotdeauna faptul că înţelegerea şi uniformitatea în păreri (omognomia) vin ca rezultat al trăirii aceluiaşi adevăr. Acest fapt, pentru aceiaşi teologi, presupune luminare de la Duhul Sfânt şi voinţa omului (scil, de a căuta această înţelegere). Amândouă acestea au nevoie de rugăciuni şi exerciţiu pentru care teologii se nevoiau mai mult decât munceau la întocmirea scrierilor lor. Şi mai mult, această încercare avea loc în Biserică şi ca şi Biserică. Aşa se înfăptuia un climat, un fel de viaţă multilaterală, o stare duhovnicească care semăna şi seamănă cu o înaintare, o călătorie ce a început în vremurile Domnului şi merge, mereu extinsă, până în veacul de apoi.

Acest climat al Bisericii, care este real şi vital pentru că se datorează relaţiei reale a credincioşilor cu Hristos, are propriile măsuri şi propria conştiinţă, care sunt definite în primul rând de relaţia cu Hristos şi (apoi) de asceză, de exerciţiul multilateral pentru adâncirea acestei relaţii, pentru îndumnezeirea în final a credinciosului.

Cei ce au fost întâistătători în crearea limbajului teologic au avut, în mod evident, toate motivele să respecte acest limbaj convenţional, pentru că ei erau cei care au consimţit, sau au contribuit la «încetăţenirea», la impunerea lui, după ce mai întâi s-au convins reciproc că prin cuvântul acesta sau acela se exprimă acelaşi adevăr, adevărul pe care (în prealabil) l-au trăit. Ceea ce-i ţinea legaţi de limbajul convenţional era, prin urmare, adevărul exprimat şi întregul climat pe care-l crea trăirea adevărului. Dar şi teologii şi credincioşii următori erau introduşi în acelaşi climat şi trăiau acelaşi climat. Tocmai de aceea ei şi respectau limbajul lui convenţional, care, desigur, într-o oarecare măsură le devenea şi îndrumător. Şi aceasta se întâmpla în cazul tuturor celor «următori». Toţi credincioşii participă la acelaşi

adevăr şi trăiesc acelaşi neţărmurit climat, fireşte, în nesfârşite chipuri. În acest fel se înţelege şi autoritatea relativă a limbajului convenţional, precum şi evoluţia lui.

Însemnătatea şi vraja, seducţia acestui climat îi absoarbe de regulă atât de mult pe cei care îl trăiesc, încât ei se mai interesează de potrivirea limbajului acestui climat, numai dacă ajustarea lui devine o nevoie absolută, din motive ierapostolice, pentru schimbarea imaginii lumii ş.a.m.d. Dar climatul acesta al Bisericii nu-l trăiesc numai credincioşii avansaţi, îmbunătăţiţi teologic, adică cei care cu o oarecare strădanie, cu un oarecare efort pot să recunoască adevărul exprimat în multiple feluri lingvistice, verbale. Cea mai mare parte a oamenilor cunoaşte puţine lucruri sau poate chiar şi mai puţine. Biserica a înţeles şi înţelege această neputinţă, care s-a arătat adesea motiv de smintiri şi de cumplite, (extraordinare) răstălmăciri. De aceea ea se şi îngrijeşte să accentueze însemnătatea şi greutatea terminologiei ei teologice fundamentale. Face acest lucru nu deoarece crede în absolutismul terminologiei, limbajului, ci pentru ca să protejeze de răstălmăciri pe creştinul ne-teolog şi pentru că, precum am văzut, termenii, noţiunile teologice de bază au arătat o relativă rezistenţă de-a lungul vremii.

Rezistenţa termenilor lingvistici, oricât ar părea de ciudat, se datorează şi convenţionalităţii lor. Cuvintele, adică noţiunile concrete, ca şi puncte de referinţă ale adevărului, ca şi termeni ce exprimă adevărul, sunt folosite nu pentru că sunt corecte, ci numai pentru că sunt termenii cei mai potriviţi. De vreme ce negăm orice analogie între termenul lingvistic şi adevăr, termenii aleşi constituie numai noţiunile, cuvintele cele mai potrivite, cele mai de preferat dintre multe altele. În acest fel, aşadar, Biserica nu se grăbeşte să facă o schimbare fără raţiune a termenilor ei de bază, pentru că ea ştie că oricare alţi termeni, oricare alte noţiuni noi i s-ar propune şi acelea vor fi convenţionale. Dar şi în acest caz va fi nevoie de o imensă luptă teologică, până când mai întâi teologii şi apoi mulţimea credincioşilor vor cădea de acord, că prin cutare sau cutare nouă formulare verbală este exprimat adevărul acesta sau acela.

Este de la sine înţeles că responsabilitatea pentru o atare încercare care va răscoli realmente Biserica şi va duce chiar şi la excluderi din Biserică, nu şi-o asumă nimeni. Cu atât mai mult, atunci când, chiar în limbajul filosofic şi al vieţii de toate zilele, aflăm toţi termenii de bază ai Teologiei. Chiar şi omul de azi, care posedă o cultură medie poate urmări terminologia fundamentală a Bisericii şi se minunează numai de unele cuvinte şi scheme, care trebuiesc să fie explicate şi redate prin alte formule verbale (mai accesibile).

3. Posibilitatea Teologiei

Înainte de-a urmări faptul participării la adevăr sau experienţa adevărului pe care o dobândeşte teologul, este de folos să vedem cum şi de ce devine cu putinţă teologia şi care este scopul ei.

Sfânta Scriptură, Domnul, Duhul Sfânt ne descoperă ceea ce omul de la sine nu poate să cunoască şi să creadă: «Cele ce ochiul nu a văzut şi urechea n-a auzit şi la inima omului nu s-au suit, acelea le-a gătit Dumnezeu pentru cei ce-L iubesc. Ci nouă ni le-a dezvăluit Dumnezeu prin Duhul Său...» (I Cor. 2, 9—10). Şi acestea se referă la o realitate dumnezeiască, adică la Sfânta Treime, la lucrarea ei pentru mântuirea omului şi, fireşte, la modul relaţiei omului cu Sfânta Treime. Se referă, aşadar, la Adevărul pe care — de vreme ce el depăşeşte posibilităţile de definire, de specificare ale omului — omul de sine nu poate să-l cunoască.

Această neputinţă devine cu totul limpede de îndată ce se gândeşte cineva la faptul că omul este o realitate creată, iar adevărul o realitate necreată. Şi pentru că lipseşte orice fel de analogie între necreat şi creat, omul nu are acces la adevăr; după care însă tânjeşte în chip nelămurit, dar pe care nu are posibilitatea nici (măcar) să-l semnaleze nici înlăuntrul lui şi nici în lumea înconjurătoare: «pentru că întru înţelepciunea lui Dumnezeu, lumea nu a cunoscut pe Dumnezeu prin înţelepciunea ei...» (I Cor 1, 21).

Cu toate acestea noi cunoaştem adevărul. Cum am ajuns însă la acest lucru?

Vechiul Testament cu profeţiile lui constituie o energie dumnezeiască revelatoare, pe care atunci când omul o acceptă, recunoaşte unicitatea şi creativitatea lui Dumnezeu. Avem aici, în Vechiul Testament, cuvânt despre Dumnezeu şi porunci-cuvinte ale lui Dumnezeu, care sunt rostite de gura profeţilor. În Vechiul Testament omul aude despre Dumnezeu sau are vedenii despre Dumnezeu cu diferite imagini şi reprezentaţii analoage cu climatul general duhovnicesc al profeţilor. Acestea sunt elemente importante şi, dacă omul le acceptă, adică dacă crede, ele creează o relaţie între Dumnezeu şi om. Este însă vorba de o relaţie pregătitoare de referinţă şi nu de o relaţie personală, de transformare a comuniunii. Pentru că altceva înseamnă să audă cineva despre ceva şi altceva este să comunice, să participe la ceva (la Hristos).

Dumnezeiasca Iconomie a întrupării Cuvântului lui Dumnezeu realizează exact ceea ce lipsea, adică comuniunea-participarea omului la Dumnezeu. Acum Dumnezeu-Cuvântul nu vorbeşte numai ca şi duh nevăzut din afară, străin de om, ci El devine om. Se sălăşluieşte înlăuntru omului, comunică în chip nemijlocit şi real cu omul. În acest fel omul vede şi recunoaşte omenitatea lui Hristos, dar şi slava Lui dumnezeiască, adică energiile fiinţei Lui: «Şi Cuvântul trup s-a făcut şi s-a sălăşluit printre noi şi am văzut slava lui, slava unuia născut din Tatăl» (In 1, 14).

Omul poate să-L aibă pe Hristos locuind în el nu numai pentru că Logosul lui Dumnezeu s-a întrupat, ci şi pentru că omul a fost chemat de Dumnezeu să comunice cu Hristos: «credincios este Dumnezeu, prin care aţi fost chemaţi la comuniunea Fiului său Iisus Hristos, Domnul nostru» (I Cor 1, 9). Comuniunea cu Hristos se deosebeşte în chip

nemărginit de comuniunea pe care o are omul cu Dumnezeu în Vechiul Testament, pentru că acum comuniunea este participare în mod propriu la Hristos, de vreme ce «participăm» la Sf. Euharistie, care este «comuniune a sângelui lui Hristos şi... comuniune a trupului lui Hristos» (I Cor 10, 16—17).

Noua comuniune nu este o simplă metaforă (metafora), ci constituie participare. În ultimă analiză, Sf. Evanghelie este chemarea lui Dumnezeu la Sf. Euharistie, unde pâinea şi vinul devin, prin intervenţia Duhului Sfânt, trupul şi sângele Domnului, fire omenească a Domnului îndumnezeită însă şi unită în chip neconfundat cu firea lui dumnezeiască. Comuniunea omului cu Dumnezeu are loc atâta vreme cât omul participă la firea omenească a lui Hristos, care este îndumnezeită, tocmai pentru că este unită cu firea Lui dumnezeiască. Participarea la firea îndumnezeită a lui Hristos, la taina Sf. Euharistii, constituie mijlocul unic de comuniune al omului cu Dumnezeu şi premisa absolută ca să trăiască omul energiile dumnezeieşti într-un grad şi o extensiune, care depind de Dumnezeu însuşi şi de căutarea-exerciţiul omului.

Prin urmare, numai de la Întrupare încoace cunoaştem adevărul, pentru că comunicăm cu adevărul şi nu pentru că auzim despre el. Elementul principal acum este comuniunea *(subl. tr.), care devine cunoaştere şi nu referinţa la Dumnezeu pe care o prevede cuvântul Vechiului Testament. Realitatea comuniunii omului cu adevărul este accentuată în multe feluri de Sf. Grigorie Teologul, care o caracterizează, o numeşte şi «metousia», adică transformare, transfigurare[2] în lumină. E ceva ce «păţeşte»[3] cineva, ceva ce nu învaţă în mod simplu, cum s-ar fi întâmplat dacă ar fi fost vorba de cuvânt şi învăţătură. Cuvintele «transformare» şi «pătimire»" dau o adâncime şi o realitate expresiilor sale; la fel şi faptul că, de exemplu, «vederea», contemplarea Sfintei Treimi se amestecă cu întreaga minte omenească purificată.[4] La comuniune participă şi mintea şi astfel ea cunoaşte adevărul pe care apoi «îl publică»[5], îl exprimă prin cuvânt-limbaj, care tocmai de aceea are înlănţuire şi consecvenţă logică. Altminteri, dacă mintea nu ar participa, nu ar comunica (scil. la «vederea» Sfintei Treimi), exprimarea în cuvinte a adevărului nu ar fi avut înlănţuire logică, consecvenţă şi sens. Mai mult, nu ar fi existat nici măcar o cunoaştere a adevărului, de vreme ce omul are ca organ de cunoaştere mintea.*

---

2. Sf. Grigorie Teologul, Cuvântul 40, 3 (PG 36, 361 B şi BEP 60, 85).
3. Sf. Grigorie Teologul, Cuvântul 26, 1 (PG 35, 1228 A şi BEP 59, 201; şi mai ales Cuvântul 28, 3 (PG 35, 29 A), Cuvântul 11, 4 (PG 35, 848 şi BEP 59, 59).
4. Idem, Epistola 101, PG 36, 188 A şi BEP 60, 285 şi Cuvântul 16, 9 (PG 35, 945 C şi BEP 59, 96).
5. Idem: «În acest fel noi suntem inspiraţi să înţelegem şi să vorbim despre Duhul Sfânt» (Cuvântul 41,5; PG 36, 437 A şi BEP 60, 114; EPE 5, p. 126). «Iar Duhul cel Sfânt vrea ca să mă aducă în mijlocul vostru, să vă dau roadă, să dobândesc folos fiind de folos altora, să fac publică luminarea Lui, şi să aduc către Dumnezeu «un popor ales, neam sfânt, preoţie împărătească» (I Ptr. 2, 9), icoana dumnezeiască curăţată în cât mai mulţi cu putinţă» (Idem, Cuvântul 12, 4; PG 35, 848 şi BEP 59,59: EPE, vol. 1, p. 314).

Să ne reamintim puțin criza cumplită pe care a provocat-o Apolinarie, învățând că dumnezeiescul Cuvânt și-a asumat un trup omenesc (sau și suflet = psuche), dar nu și mintea omenească (nous). Răspunsul Părinților Capadocieni a fost energic pentru două motive. Primul, pentru că dacă nu a fost asumată și mintea, omul nu ar fi fost mântuit în întregime, în întregul său (adică și «mintea»). În al doilea rând, Sfinții Părinți cunoșteau din trăirea-experiența lor că mintea era prezentă în starea de credință, de iluminare, de îndumnezeire și că prin mijlocirea ei adevărul primește formă verbală, devine adică și formal cunoaștere.

Sf. Grigorie Teologul — primul care a înfruntat cu succes și în chip teologic erezia lui Apolinarie — subliniază cu înțelepciune că el se predă în întregime Duhului Sfânt și că Acela este cel care-l îndeamnă să vorbească sau să tacă, Acela îl îndeamnă la faptă sau la inactivitate, Acela îi mișcă mâna, și mintea și limba.[6] *Și atunci, ca teolog, devine «organ dumnezeiesc, instrument rațional», care, atunci când Duhul Sfânt bate la poarta minții lui, atunci el «face să răsune cuvântul» și filosofează.*[7]

Funcționarea minții în procesul cunoașterii adevărului presupune comuniunea întregului om cu adevărul, adevăr care cu cât este «mai iubit» și cu cât se participă mai mult la el, cu atât devine și «mai înțeles»[8]. *Bine-nțeles, participarea minții nu are loc cu premise mentaliste, ci cu supoziții curat teologice. Autonomia minții este abandonată și ea devine altceva în măsura și atâta timp cât ea comunică cu adevărul.*

4. Teologia este cu putință în măsura în care sufletul devine oglindă a adevărului

Sfinții Părinți teologi Capadocieni, și-ndeosebi Sf. Grigorie de Nisa, au insistat să explice faptul comuniunii cu Dumnezeu — care înseamnă și cunoaștere a adevărului — pornind de la om, cu ajutorul icoanei, a oglinzii și a frumuseții dumnezeiești.[9]

Omul a fost creat după «chipul (icoana) lui Dumnezeu», care constituie prototipul, «frumosul originar» al omului în genere și al sufletului în special. Prin cuvântul «suflet», Sf. Grigorie de Nisa exprimă întregul conținut spiritual, întreaga ființă a omului.

După prima nereușită sau cădere a primilor oameni, sufletul, adică calitatea «după chipul (icoana)» (scil. lui Dumnezeu) s-a întunecat, s-a traumatizat atât de mult încât nu mai funcționa. Mai concret, sufletul înainte de cădere avea comuniune cu Dumnezeu, adică Îl recu-

6. Cuvântul 12, 4 (vezi și nota precedentă).
7. Ibidem.
8. Sf. Grigorie Teologul, Cuvântul 40 (La Sf. Botez), 5: PG 36, 365 și BEP 60, 85.
9. Sf. Grigorie de Nisa, Comentariu la «Cântarea Cântărilor» 5 (PG 44, 868 CD — 869 A) și 15 (PG 44, 1093 CD), Idem, Despre suflet și înviere: PG 46, 89 C; 92 A. Vezi și Sf. Grigorie Teologul, Cuvântul 20, 1.

noştea pe Dumnezeu, pentru că atâta vreme cât a fost sănătos şi curat se oglindea în el însuşi fiinţa lui Dumnezeu. De vreme ce el, sufletul, constituia chip, icoană a lui Dumnezeu. Adică sufletul constituia un fel de oglindă, în care se oglindea Dumnezeu (nu firea lui) şi astfel omul deţinea o fericire, o sfinţenie relativă şi-L recunoştea pe Dumnezeul său, adică adevărul.

Această situaţie a fost însă răsturnată radical, pentru că atunci când omul s-a îndreptat către o realitate-opusă, neadevărată, sufletul său, ca şi oglindă, s-a întunecat şi adevărul nu se mai oglindea în ea. El, sufletul, nu-L mai recunoştea pe Dumnezeu, adevărul.

Întruparea Fiului şi Cuvântului a constituit o intervenţie în înaintarea pe calea opusă-neadevărată a omului. Şi pentru ca intervenţia să fie eficace, Fiul şi Cuvântul lui Dumnezeu şi-a asumat şi a îndumnezeit firea omenească, ceea ce înseamnă că a readus-o în starea de curăţenie a sufletului, încât să poată să se oglindească în el Dumnezeu-adevărul. Mai mult, omul, care în Sf. Euharistie participă la firea omenească îndumnezeită a lui Hristos, dobândeşte posibilitatea unui nou fel de comuniune cu Dumnezeu, pentru că acum, în încercarea lui duhovnicească (spirituală) este presupusă unirea reală, adevărată, neîmpărţită dar şi neconfundată a firii dumnezeieşti cu firea omenească în persoana lui Hristos. Unitatea omului cu Hristos înseamnă că omul poate de acum înainte cu darul Duhului Sfânt şi prin asceză, prin exerciţiu spiritual, să aibă un suflet atât de curat, încât înlăuntrul lui să se oglindească adevărul, precum se întâmplă în firea omenească a lui Hristos, unde, fireşte, fenomenul se petrece în grad absolut, pentru că acolo avem proceduri de alt fel. Desigur, în oglinda sufletului, curăţată şi sănătoasă, se oglindeşte nu firea dumnezeiască, ci numai calităţi ale existenţei lui Dumnezeu. Nu se poate concepe nicicând o cunoaştere a firii dumnezeieşti în sine. Încă în a doua jumătate a secolului al IV-lea, Eunomie şi adepţii săi puneau chiar ortodocşilor, în chip ironic, o îndoită dilemă: Dacă nu cunoaşteţi firea lui Dumnezeu, nu-L cunoaşteţi nici pe Dumnezeu; şi dacă mărturisiţi că cunoaşteţi numai infinitatea lui Dumnezeu, înseamnă că o parte a lui Dumnezeu o cunoaşteţi şi altă parte vă rămâne necunoscută, în vreme ce Dumnezeu sau va fi în întregime cognoscibil (leptos) sau în întregime incognoscibil (aleptos)).

Răspunsul teologilor ortodocşi[10] *a fost cu putinţă numai când aceştia au făcut diferenţa, distincţia în Dumnezeu între «fire» (care este necompusă, inefabilă, incognoscibilă şi prin reducţie se mărturiseşte numai infinitatea ei) şi «existenţă», care are însuşiri, precum «dragostea», pe care omul poate, este în stare să le cunoască. Precum*

---

10. Vezi, de exemplu, Sf. Grigorie Teologul, Cuvântul 38, 7 (PG 36, 317 — 320 şi BEP 60, 66); «Dumnezeirea este deci infinită şi greu de înţeles. Singurul lucru de înţeles la ea este infinitatea, chiar dacă cineva crede că ea este o fire simplă, sau este în întregime incomprehensibilă, sau cu totul de înţeles. Dar cum vom tânji după ceva simplu prin fire? Aşadar simplitatea nu constituie firea lui, pentru că nici la cele compuse, faptul că sunt compuse nu constituie firea lor.»

razele de lumină izvorăsc din soare, tot aşa se extind în suflet şi energiile fireşti dumnezeieşti, care numai pentru că sunt necreate (din firea lui Dumnezeu) înfăptuiesc, realizează sfinţenia, îndumnezeirea, mântuirea: acestea devin şi cunoaştere sigură.

Situaţia oglindirii adevărului în suflet constituie o auto-arătare, o revelaţie de sine a adevărului în om, în omul care, şi el este în agonie, se zbuciumă ca să devină receptor al ei. Rezultatul este nu numai cunoaşterea adevărului, ci şi al sinelui, o cunoaştere de sine, pentru că cu cât mai curată este oglinda sufletului, adică fiinţa lui spirituală, cu atât mai clar omul se va vedea pe sine, cine este el cu adevărat. Prin urmare şi antropologia corectă depinde în mod absolut de procedura comuniunii (omului cu Dumnezeu), comuniune care aduce oglindirea-revelarea adevărului în duhul omului şi care a devenit cu putinţă numai prin întruparea Fiului lui Dumnezeu.

Curăţirea sufletului îl aduce pe om în starea lui «firească», aşa cum l-a creat Dumnezeu. Atunci ochii lui duhovniceşti devin sănătoşi şi capabili să primească razele-energiile dumnezeieşti. Câtă vreme ochii comuni sunt bolnavi şi obişnuiţi cu întunericul, ei nu rezistă la razele soarelui fizic. Când însă se purifică şi devin sănătoşi, pot să vină în contact cu razele, fără primejdia pe care-o întâmpină ochii bolnavi din cauza luminii[11]*. Precum ochii sănătoşi şi curaţi strălucesc în lumină şi devin luminoşi, tot aşa şi sufletul curat, primind energiile dumnezeieşti, adică adevărul, se umple de lumină, străluceşte şi, concomitent, răspândeşte adevărata stare a lui, ca şi splendoare, ca şi reflex de lumină către cei ce-l înconjoară. Şi «acestui fapt — spune Sf. Vasile cel Mare — se datorează prognoza, prevederea celor viitoare, înţelegerea tainelor, cunoaşterea celor ascunse, împărţirea darurilor (harismelor), viaţa cerească, (. . .) sălăşluirea întru Dumnezeu, asemănarea cu Dumnezeu, şi cel mai înalt grad după care poate tânji cineva, a deveni ca Dumnezeu»*[12]*. Această comuniune reală cu adevărul înseamnă că însuşi sufletul devine adevăr, adică devine adevărat. Astfel un om oarecare devine om autentic, persoană reală, adevărată în comuniune cu Dumnezeu.*

---

11. «Când, aşadar, se curăţă cineva de întinăciunea de care s-a înconjurat prin răutate şi revine la frumuseţea lui firească, şi-i redă (=sufletului său) prin curăţenie, ca unei icoane împărăteşti, vechea-i frumuseţe, vechea formă, numai atunci poate să se apropie de Mângâietorul (Duhul Sfânt). Iar Acesta, ca un soare, luând în primire ochii tăi curăţaţi, îţi va arăta înlăuntrul tău icoana celui nevăzut. Şi în fericita clipă a contemplării icoanei vei vedea întreaga frumuseţe inefabilă a prototipului. Prin Duhul Sfânt inimile sunt înălţate, bolnavii sunt călăuziţi (spre însănătoşire), iar cei ce progresează sunt duşi spre desăvârşire. Tot El, după ce îi luminează pe cei ce s-au curăţit de orice pată, îi înduhovniceşte şi-i face părtaşi de comuniunea cu El. Şi precum lucrurile luminoase şi transparente, când cade pe ele vreo rază de lumină, ele luminează şi mai puternic şi împrăştie în jurul lor, prin reflecţie, o altă lumină, tot aşa şi sufletele înduhovnicite, când sunt luminate de Sf. Duh şi devin pnevmatofore, împrăştie şi altora harul». (Sf. Vasile cel Mare, **Despre Duhul Sfânt**, 9; PG 29, 326 D — 328 şi BEP 52, 249 — 250; EPE 10, p. 338—340).

12. Sf. Vasile cel Mare, Despre Duhul Sfânt 9; PG 29, 326 D — 328. BEP 52, 249 — 250. EPE, vol. 10, p. 340.

«Cuprinderea (= înţelegerea) celor ascunse, care are loc în starea de luminare-punere în energie a sufletului teologului de către Dumnezeu, se referă fireşte şi la aspecte ale adevărului, care nu sunt încă exprimate. Dacă ar fi fost exprimate şi formulate, Sf. Vasile cel Mare nu le-ar fi numit «ascunse», iar Sf. Grigorie Teologul nu le-ar fi denumit «frumuseţe ascunsă» (apotheton Kallos)[13].

Ceea ce teologul trăieşte în timpul luminării lui lăuntrice, adică «ceea ce e ascuns», atunci când el îl exprimă în cuvânt devine teologie. Ceea ce teologul exprimă, adică teologia, seamănă cu strălucirea sau cu reflectarea luminii de către un obiect strălucitor, atunci când cade pe el lumina.[14] *Lumina şi reflecţia pe care o emite obiectul strălucitor nu aparţin naturii obiectului, ci vin de la soare, dar cu toate acestea luminează obiectul. Şi familiarizarea, pe scară largă sau numai parţială, cu reflecţia sau cu lumina, adică cu teologia, necesită respectarea acestei sfinte proceduri:*

- *curăţire spirituală şi*
- *iluminarea fiecărui om de către Duhul Sfânt, care, după Cincizecime, este izvorul tuturor darurilor.*

5. Infantilism al erminiei şi negarea dumnezeieştii Iconomii

În chip ciudat, această diferenţă radicală nu este întotdeauna percepută şi nu se înţelege desfăşurarea dumnezeieştii Iconomii. Rezultatul este adesea insistenţa absolută asupra «cuvântului lui Dumnezeu» şi dezinteresul sau subestimarea comuniunii cu Dumnezeu, care ne-a fost oferită. Această insistenţă unilaterală constituie o caracteristică a creştinismului protestant şi al acelora din sfera Romanocatolicismului şi al ortodocşilor pe care acesta îi influenţează. În aceste cazuri, cu absenţa sau subestimarea comuniunii reale în Sf. Euharistie nu avem o nouă relaţie-comuniune a lui Dumnezeu cu omul şi de aceea nu putem avea şi o cunoaştere reală, adevărată din partea omului.

Sau este vorba de comuniune cu Dumnezeu ca şi participare sau nu avem comuniune. Comuniunea cu Dumnezeu, ca şi simplă referinţă, cum o avem în Vechiul Testament este infinit mai joasă decât comuniunea ca participare, de aceea ea a şi fost lăsată ca primă etapă, prin Testament, în lucrarea lui Dumnezeu pentru mântuirea omului. Relaţia celor două tipuri de comuniuni, a Vechiului şi (respectiv) a Noului Testament, este analogă relaţiei dintre profeţia despre venirea lui Hristos şi a lui Hristos însuşi, dintre promisiune şi realizare, înfăptuire. Sf. Apostol Pavel este foarte limpede: «Potirul binecuvântării (există şi scrierea: mulţumirii, euharistiei) *pe care-l binecuvântăm nu este* comu-

---

13. Sf. Grigorie Teologul, **Cuvântarea a cincia teologică** 21; PG 36, 156 D. Mai pe larg în lucrarea lui Styl. Papadopoulos, **Sfinţii Părinţi, creşterea Bisericii şi Duhul Sfânt**, (trad. Diac. Ilie Frăcea) în **Mitropolia Banatului** XXX, nr. 1—3 şi 4—6/1981 şi extras Timişoara, 1981, mai ales p. 43—55. (N. Tr).

14. Sf. Vasile cel Mare, **Despre Duhul Sfânt** 9; PG 29, 326 D — 328. BEP 52, 249—250.

niune *a sângelui lui Hristos? Și pâinea pe care o frângem, nu este comuniune a trupului lui Hristos? Pentru că noi toți cei mulți suntem o pâine, un trup, pentru că toți* participăm *la o pâine» (I Cor. 10, 15—17). Comuniunea cu Dumnezeu după Cincizecime poate și trebuie să devină* participare *la Dumnezeu, dacă taina Euharistiei este într-adevăr, în mod real, firea omenească îndumnezeită a lui Hristos la care participăm.*

Când, în adevărata Euharistie, un creștin nu trăiește mersul dumnezeieștii Iconomii și faptul Cincizecimii, atunci el realmente neagă activitatea lui Dumnezeu în lume și în însuși lăuntrul său. Se aseamănă copilului care, deși a crescut și trebuie să mănânce mâncarea consistentă pe care i-o dau părinții lui din abundență, acela insistă să bea lapte ușor și supă. În acest fel însă dezvoltarea lui stagnează, el nu se maturizează, nu devine nicicând bărbat sau femeie. Avem aici boala nematurizării, a infantilismului. În Biserică infantilismul este mult mai grav; înseamnă negare — *nu a existenței* — ci a modului în care Dumnezeu a hotărât să ne unească cu El, să ne mântuie. *(subl. tr.). Este vorba așadar de o erezie cumplită, pentru că, nici mai mult nici mai puțin, omul devine, se instituie judecător al lui Dumnezeu, de vreme ce el respinge tactica după care activează Dumnezeu și preferă, instituie alta.*

În cazul ermineuticii protestante în special și al teologiei (protestante) în genere, avem în mod vădit atât infantilismul cât și nega*rea specială de care am vorbit mai sus. De aceea și avem acolo* sola Scriptura, *adică nelimitată insistență numai la cuvântul Scripturii, atunci când Scriptura a fost realizată tocmai ca să ne arate «comuniunea cu Hristos» (I Cor. 1, 9) ca și participare, comuniune pentru care și spre care am fost chemați (I Cor. 1, 9).*

În realitate, insistența stearpă la cuvânt devine o soartă grea. Protestanții legați și închistați în dogma lor, nu pot teologhisi cu adevărat, de vreme ce nu dețin participare la adevăr, atâta vreme cât înțelegerea profundă a celor spuse deja în Sf. Scriptură — a cuvântului Scripturii — depinde de participarea, de comuniunea cu adevărul. Ei cultivă o latrie, o adorare a cuvântului biblic, fapt pe care în parte Biserica l-a cunoscut în persoana lui Origen. Și nu este deloc straniu faptul că, prin legarea, atașarea lor la litera-cuvântul Scripturii, atât Origen cât și Protestanții s-au răzvrătit și au negat, cel puțin în parte, Tradiția, adică viața Bisericii.

Neputința lor (de care nu-și dau seama) de a trece la teologie și sentimentul de închidere, de închistare îi conduc la violente izbucniri teologico-filosofice care năruiesc și creează probleme fără să rezolve vreuna. Cum s-a întâmplat aceasta și cum se întâmplă ne-o mărturisește istoria. Origen, cu toate că considera inspirat de Dumnezeu și ultimul element verbal din Scriptură, a aplicat pe scară largă metoda alegorică, ca să dea cică uneori sensuri mai adânci și mai dumnezeiești cuvântului biblic, ca și cum acest cuvânt nu exprima cu adevărat realitatea dumnezeiască. Iar interpreții protestanți ai Bibliei, cu toate

că insistă întotdeauna numai la cuvântul Scripturii (sola Scriptura), aplică uneori pentru înțelegerea lui metode filosofice, care răstoarnă și cuvântul și duhul Scripturii. Dovadă este faptul că marile încercări ermineutice ajung în final la concluzii diferite întreolaltă, în ce privește problemele importante ale Scripturii, ba chiar și în ce privește persoana lui Hristos.

Fiecare mare încercare ermineutică are ca punct de pornire — conștient sau inconștient — o concepție, o privire critică diferită a unei mari probleme a Sf. Scripturi. Și considerarea, punctul de vedere diferit devine prisma prin care ea vede problemele. Tot așa cum devine și etalon, criteriu final cu care este judecată de ceilalți cercetători.

Această situație, oricât de tragică ar fi, este de înțeles. Exegetul protestant, în încercarea lui zbuciumată de a teologhisi, de a face teologie, creează scheme multe și netemeinicite și teorii, tocmai pentru că îi lipsește balastul statornic, comuniunea cu adevărul (în Euharistia realistă), comuniune care numai ea constituie criteriul final și tihna, odihna teologului credincios.

Și cu toate că se pot face greșeli de către teologii care participă la adevăr în făptuirea teologiei, încet-încet și o cât mai adâncă experiență a adevărului teologul va exprima, cu atât mai mult se va feri de abateri și cu atât mai ușor mulțimea credincioșilor va adopta experiența și, prin urmare, teologia lui. Cu alte cuvinte, însuși adevărul exprimat constituie o putere atrăgătoare, fascinantă și o hrană consistentă care atrage și este trăită. Și de toți câți este trăit și câtă vreme este trăit, acesta, adevărul este crezut statornic și pentru totdeauna, dacă credincioșii aceștia sunt siguri, ca trăire, de adevărul pe care-l mărturisesc. Adevărul este energic pentru cel care-l trăiește. Cel ce nu a trăit adevărul propune, prin vreun sistem pe care-l formulează, un substitut al adevărului, un adevăr fantastic, o plăsmuire rațională în locul adevărului. În orice caz, acest fapt nu-l hrănește spiritual, adică nu-l satisface, nu-l liniștește. Și tocmai de aceea el poate să schimbe cu ușurință substitutul adevărului, adică poate a doua zi să propună o nouă soluție, un nou sistem, dacă îi lipsește siguranța spirituală și suficiența pe care i le oferă experiența adevărului în sine.

6. La ce vizează adevărul?

Ca și termen teologia înseamnă în genere cuvânt despre Dumnezeu; acest înțeles este corect, dar el nu epuizează faptul de a face teologie, de a teologhisi. Lucrul cel mai rău este că termenul «teologie» a dobândit un înțeles vulgar (de popularizare) superficial, care, în cea mai bună situație, presupune o rânduire metodică a cuvintelor și sensurilor Scripturii și propovăduirea lor fierbinte. Dar pentru că aici noi nu avem drept scop multilaterala analiză a acestei teme, vom fi oarecum epigramatici și vom face numai inciziile necesare:

La început Sf. Părinți teologi ai Bisericii înțelegeau prin termenul «teologie»[15]*, referința la cele trei persoane ale Sfintei Treimi și apoi la sfânta Iconomie, adică la lucrarea lui Dumnezeu pentru mântuirea omului. Mult mai târziu «teologie» s-a numit orice încercare de cercetare a întregii vieți a Bisericii. «Teologie» este de acum înainte totul: predica și cateheza, doxologia și imnologia, lupta împotriva ereziei, apărarea credinței și cercetarea ei științifică, explicarea cuvântului dumnezeiesc și traducerea lui pentru fiecare om contemporan, cuvântul dojenitor și cel sfătuitor. În domeniul ortodox chiar, «teologie» este în genere încercarea credinciosului de a înțelege creația recapitulată, Biserica pe care a zidit-o Hristos și pe care o realizează continuu Duhul Sfânt. Să înțeleagă noua realitate, noua relație a omului cu Dumnezeu, care a început cu întruparea Cuvântului dumnezeiesc și se continuă, de la Cincizecime, cu diaconia, slujirea Sfântului Duh, astfel încât să se extindă faptul Cincizecimii.*[16]

Asta înseamnă că omul este nou, creație nouă și, ca unul ce este unit cu Dumnezeu în adevărata Euharistie, Îl cunoaște acum pe Dumnezeu și astfel se cunoaște și pe sine. Avem de-a face așadar cu o nouă realitate, pe care o experiem și o trăim întrucât a vrut și vrea Dumnezeu, adică întrucât am comunicat și comunicăm cu adevărul. Și această realitate este infinită și inepuizabilă. Nu este numai adevărul în sine infinit și inepuizabil. Ci și relația-comuniunea cu adevărul este de asemenea inepuizabilă și constituie continuu o nouă creație. Cu cât mai mult comunică persoana umană cu Dumnezeu, adică cu cât mai mult trăiește adevărul și se îndumnezeiește, cu atât mai mult limitele comuniunii și ale îndumnezeirii se lărgesc. Numai că ele se lărgesc după cât oferă Dumnezeu și după cât îngăduie firea omului. Să însemnăm chiar faptul că, deși comuniunea cu adevărul are loc în în Biserică, faptul comuniunii este personal și fiecare persoană în Biserică își păstrează particularitatea sa, are propriile nereușite și propriile izbânzi spirituale. Și fiecare credincios — cu toate că Biserica și Tradiția există înaintea lui — este dator să devină început al unei noi creații, să facă, cu ajutorul Duhului Sfânt, propriul său drum spiritual spre îm-bisericirea lui, spre mântuirea lui.

Adevărul pe care vrea să-l trăiască, să-l experieze este același întotdeauna, tot așa cum este și Tradiția (ca și viață și expresie autentică a adevărului). Însă experiența personală a adevărului nu este ceva ce se întâmplă identic, nu este ceva definit, pentru că nu se poate defini activitatea Duhului Sfânt. Înregistrarea Tradiției nu înseamnă niciodată delimitarea adevărului, pentru că așa ceva ar însemna negarea adevărului. Pozitiv, ea înseamnă numai în-semnarea-subli-

---

15. Vezi lucrarea generală a lui K. Skouteris, Înțelesul termenilor «teologie», «a teologhisi» și «teolog» în învățătura Părinților greci și a scriitorilor bisericești până și în epoca Părinților Capadocieni, Atena, 1972.

16. Vezi despre aceasta mai pe larg Styl. Papadopoulos, Sfinții Părinți, creșterea Bisericii și Duhul Sfânt, (trad. Diac. Ilie Frăcea) în Mitropolia Banatului XXX, nr. 1—3 și 4—6/1981 și extras Timișoara, 1981, unde tema este dezvoltată pe larg. (n.tr.).

nierea adevărului, iar, negativ, înseamnă arătarea, dovedirea primejdiilor, care îl pândesc pe cineva, dacă nu este devotat, statornicit în adevăr, primejdii pe care le semnalizează cuvintele şi formele Tradiţiei.

Marea mulţime a întrebărilor şi îndoielilor pe care le produce fenomenul sacru că omul trăieşte o viaţă spirituală în Biserică, duce întotdeauna la întrebarea polimorfă despre Dumnezeu şi om. Întrebarea are o logică lăuntrică, internă şi un mers progresiv. De exemplu:

- *dacă omul este chemat să creadă în Dumnezeu, cine şi ce este Dumnezeu?*
- *dacă Cuvântul ia trup, ce este Cuvântul, cum şi-a dobândit fiinţa, existenţa, care este relaţia Lui cu Tatăl?*
- *dacă Cuvântul întrupat îşi asumă şi mântuieşte omul, cum şi în ce măsură şi-l asumă, cum şi de ce îşi păstrează firea dumnezeiască şi pe cea omenească?*
- *dacă Mântuitor şi model al oamenilor este Hristos Dumnezeu-omul, cum a îmbinat în Sine dumnezeirea şi omenescul, cum s-au manifestat amândouă (firile) în viaţa lui pământească şi cum pot oamenii să imite exemplul îmbinării dumnezeiescului cu omenescul?*
- *de vreme ce de la Cincizecime încoace Sfântul Duh continuă lucrarea lui Hristos, ce este Duhul Sfânt, cum a provenit şi care este relaţia Lui cu Tatăl şi cu Fiul, ca El să continue lucrarea Fiului?*
- *dacă Duhul Sfânt îl uneşte pe om cu Hristos, îl luminează şi-l îndrumă «la tot adevărul», cum înfăptuieşte El această unire, cum luminează şi cum duce, îndrumă la adevăr?*
- *dacă mântuirea înseamnă îndumnezeire şi unire cu Dumnezeu, ce este îndumnezeit din om, cum se pun punţi de legătură între necreatul care îndumnezeieşte şi creatul ce este îndumnezeit?*
- *dacă omul trebuie să imite unirea dumnezeiescului cu omenescul aşa cum l-a văzut în Hristos, cum trebuie atunci să înfrunte mediul lui social opus, dat fiind faptul că omul, ca atare, rămâne şi iubitor de păcat şi vrea şi să comunice cu adevărul?*

Iată în mod curat indicativ, cât de nesfârşit este domeniul teologiei. Seamănă cu un râuleţ care porneşte ca un fir de apă şi cu timpul creşte şi creşte neîncetat, încât astăzi după două mii de ani de teologie, el a ajuns un fluviu de imensă lăţime şi adâncime. Şi cu toate acestea nu şi-a epuizat şi nu-şi va epuiza lăţimea şi adâncimea, în vreme ce, în paralel, nicicând acest fluviu nu-şi schimbă fiinţa, divina calitate a apei şi nici drumul, curgerea sa.

Toţi marii teologi ai Bisericii — toţi aceştia care au contribuit ca micul râuleţ să devină un fluviu — ar fi preferat desigur să fi rămas cu micul râu. Adică se gândeau că termenii, cuvintele Scripturii sunt «suficiente» pentru mântuire. Cuvântul simplu şi predica apostolilor cu o suficienţă de sine (autarhie)[17]*. La fel credeau despre ho-*

17. Vezi, de exemplu, Sf. Atanasie cel Mare, Împotriva elenilor 1; PG 25, 4; BEP 30, 31.

tărârile sfintelor sinoade[18]. *Au trecut însă mai departe în lucrarea lor de teologhisire (de a face teologie), pentru că datorau răspuns la îndoielile credincioşilor şi diferitelor erezii.*

7. Teologia şi activitatea Duhului Sfânt

Teologia — după cum în mod indicativ am văzut mai sus — constituie un domeniu care nu se impune în mod absolut şi nu este determinat de puterile intelectuale omeneşti, de vreme ce aici este vorba despre comuniunea cu Dumnezeu, care constituie tocmai o depăşire a acestor puteri. Este vorba aşadar de o situaţie, de o stare de comuniune în care intră cineva şi pe care cineva o exprimă prin aceeaşi procedură prin care a şi înfăptuit-o, a şi realizat-o. Aşadar, precum a fost realizată starea comuniunii prin intervenţia lui Dumnezeu, tot aşa tot prin intervenţia lui Dumnezeu poate omul vorbi în mod autentic despre această stare.

Am subliniat deja că premiza comuniunii adevărate cu Dumnezeu, cu adevărul, a fost şi este întruparea Cuvântului, care şi-a asumat şi a îndumnezeit firea omenească. După aceea Hristos a arătat şi cum se va uni fiecare om credincios cu Hristos, cum aşadar se va transubstanţia într-o nouă creaţie. Astfel, la Cina cea de Taină a înfăptuit dumnezeiasca Euharistie la care, participând, apostolii s-au unit cu firea îndumnezeită a lui Hristos. Adică acolo Domnul a transformat propriu-zis pâinea şi vinul în Trupul şi Sângele Său, astfel încât toţi cei ce le primesc să comunice realmente cu Hristos (I Cor 10, 16—17).

Bine-nţeles, Hristos a înviat şi s-a înălţat. A promis însă că «altul» va continua lucrarea sa concretă pe pământ şi, şi, mai ales că «altul» va înfăptui în mod neîncetat în Istorie Sfânta Euharistie: Duhul Sfânt, Mângâietorul, va continua lucrarea (sau dumnezeiasca Iconomie) a lui Hristos pe pământ şi acesta, de acum înainte:

a) va transforma în Trupul şi Sângele lui Hristos pâinea şi vinul, pe care credincioşii, primindu-le, vor comunica într-adevăr cu firea îndumnezeită a lui Hristos. Aceasta înseamnă că Sfântul Duh este cel care-l uneşte pe credincios cu trupul lui Hristos, adică cu Biserica. Prin urmare, Duhul Sfânt este cel ce înfăptuieşte neîncetat Biserica, dacă Biserica este, în mod simplu, unirea autentică a omului cu Hristos.

b) Duhul Sfânt va învăţa şi va reaminti toate câte a învăţat Domnul activând ca Om pe pământ: «Acestea — spune Domnul către apostoli — v-am spus rămânând printre voi. Iar Mângâietorul, Duhul Sfânt, pe care-l va trimite Tatăl în numele Meu, Acela vă va învăţa toate şi vă va reaminti toate cele ce v-am spus Eu» (In 14, 25—26). Desigur, pentru ca să fie nevoie să înveţe (Sf. Duh) şi să reamintească cuvintele Domnului, care erau deja cunoscute, înseamnă că omul numai prin lectura lor şi numai cu voinţa sa nu poate să le înţeleagă, să le adopte, să le trăiască. Prin urmare cuvintele rămân pentru el ne-

18. Vezi Styl. Papadopoulos, **Sfântul Atanasie cel Mare şi teologia Sinodului Ecumenic**, Atena, 1980, p. 138—144.

semnificative, fără semnificaţie. Aşadar fără intervenţia-luminarea Duhului Sfânt nu se înţelege-experiează adevărul în Biserică. Acest lucru este valabil în general, dar şi pentru cei ce sunt deja credincioşi[19]. *Este caracteristic faptul că imediat, mai înainte sau în timpul lecturii pericopei evanghelice în Sfânta Liturghie, preotul, printr-o rugăciune specială, roagă pe Dumnezeu să lumineze auditorilor «lumina cunoştinţei de Dumnezeu» şi să le deschidă ochii minţii lor spre «înţelegerea» cuvântului evanghelic.*[20] *Sf. Ioan Gură de Aur, care este cel mai mare şi cel mai ortodox dintre teologii exegeţi, insistă în mod deosebit asupra faptului că înţelegerea textului Scripturii, nu depinde de «înţelepciunea omenească«.*[21] *Dar, pentru că cu toate acestea el foloseşte pe scară largă cunoaşterea umană în genere, trebuie să tragem concluzia că Sf. Ioan Gură de Aur, prin termenul «înţelepciune» înţelege în mod special cea mai lăuntrică structură a filosofiei sau soluţia pe care aceasta o dă la unele probleme metafizice. Aşadar ceea ce nu ajută din «înţelepciune» la înţelegerea Scripturii este nu în general înţelepciunea ca şi cunoaştere, ci încercarea autonomă de rezolvare a problemelor, sistemul autonom de erminie, de interpretare al lumii fizice şi spirituale, a omului şi a lui Dumnezeu. Pentru înţelegerea Scripturii teologul are nevoie de «iluminarea» Duhului Sfânt, el trebuie să fie îndrumat de «harul cel de sus», are absolută nevoie de «descoperirea de la Duhul (Sfânt)»*[22]. *De aceea nici nu poate fi cineva cu adevărat teolog ortodox fără să fie insuflat de Duhul Sfânt.*

Faptul că adevărul este infinit şi inepuizabil, dar şi minunata şi marea amplitudine a comunicării omului cu adevărul explică promisiunea următoare a Domnului către ucenicii Săi: «Mai am încă multe să vă spun, dar acum nu le puteţi înţelege. Când va veni însă Acela, Duhul adevărului, vă va conduce la tot adevărul. Căci nu va vorbi de la Sine ,ci cele ce va auzi va spune» (In 16, 12—13). Din aceste cuvinte ale Domnului se constată:

- *că Domnul nu a arătat, nu a revelat întregul adevăr;*
- *că El va trimite Duhul Sfânt, care va conduce la tot adevărul (adică: la cât adevăr va fi nevoie pentru mântuire) şi*

19. Sunt foarte caracteristice cuvintele Sf. Chiril al Alexandriei: «Căci nici n-ar putea ajunge cineva la cunoaşterea adevărului fără de luminarea de la Duhul Sfânt...» (Comentar la Evanghelia după Ioan, PG 74, 537 B).

20. Vezi orice ediţie a Liturghiei Sf. Ioan Gură de Aur şi a Sf. Vasile: „Străluceşte în inimile noastre, Stăpâne, iubitorule de oameni, lumina cea nepătată a cunoaşterii dumnezeirii Tale şi deschide ochii cugetului nostru spre înţelegerea evanghelicelor Tale învăţături..." (Rugăciunea dinainte de Evanghelie).

21. «De aceea aceasta ni se cuvine nouă: călăuziţi de harul cel de sus, (de la Dumnezeu) şi după ce am primit luminarea din partea Duhului Sfânt, să pătrundem astfel cuvintele dumnezeieşti (ale Scripturii). Căci pentru a înţelege cuprinsul ei, ca să aflăm adevăratul înţeles al celor scrise acolo, Sfânta Scriptură nu are trebuinţă de înţelepciunea omenească, ci de revelaţia Sfântului Duh, pentru că numai aşa vom dobândi din ea un mare folos». Sf. Ioan Gură de Aur, Omilii la Geneză, 21; PG 53, 181 A). In ediţia greacă sunt omise, din greşeală, din textul hrisostomic cuvintele «ci de revelaţia Duhului Sfânt», iar trimiterea bibliografică este greşită. (n.tr.).

22. Ibidem.

ceea ce Duhul va spune, dezvăluind adevărul, le deţine de la Fiul, la fel cum Fiul le are de la Tatăl. Aşadar, ceea ce va dezvălui-învăţa Duhul Sfânt aparţine celor trei persoane ale Sfintei Treimi, de vreme ce dezvăluirea se referă la viaţa şi lucrarea Sfintei Treimi unitare. Duhul Sfânt prin urmare slujeşte de la Cincizecime încoace energia, lucrarea comună absolută, sau viaţa comună a Sfintei Treimi. Sf. Duh învaţă, dar, învăţând, vesteşte cele ce aude (In 16, 13).

Tocmai aici aşadar, în această rânduială dumnezeiască conform căreia Fiul spune ceea ce a preluat de la Tatăl, şi Duhul Sfânt ceea ce a preluat de la Fiul, este temeinicită unitatea absolută a teologiei: ceea ce este descoperit succesiv de cele trei persoane ale Sfintei Treimi, constituie expresia realităţii dumnezeieşti comune. Prin urmare, expresia celor trei activităţi-descoperiri (de la Tatăl în Vechiul Testament, de la Fiul în vremurile neotestamentare şi de la Duhul după aceea) sunt în acord una cu alta, par şi sunt analoage şi consecvente una cu cealaltă. Deci nu numai că nu se opune învăţătura Fiului învăţăturii Tatălui, ci una este în chip limpede urmarea şi continuarea şi consecinţa celeilalte.

Domnul «nu a venit să năruiască, ci să plinească» (Mt. 5, 17) învăţătura care exista în Vechiul Testament. Oricât de recapitulativă era lucrarea Fiului cu întruparea şi învierea Sa, învăţătura Vechiului Testament, de exemplu, despre Dumnezeu cel Unul şi creator, rămâne adevărată, tot aşa cum profeţiile despre venirea lui Mesia erau autentice şi de aceea s-au adeverit. Prin urmare, lucrarea Fiului constituie o împlinire a Vechiului Testament, numai că această împlinire este propriu-zis o recapitulare.

Dar în vreme ce lucrarea Domnului a fost recapitulativă, lucrarea Duhului Sfânt este comunitivă şi îndrumătoare, deoarece, ca şi Duh «al comuniunii», el realizează unirea fiecărui om cu Hristos şi concomitent conduce, îndrumă la adevăr; îl luminează pe om ca să contemple — să înţeleagă adevărul. Şi aici, şi în lucrarea Sfântului Duh avem — păstrând bine-nţeles analogiile — o continuare a lucrării Fiului, tocmai cum Fiul însuşi a promis-o (In 16, 12—13).

Este caracteristic faptul că Sf. Grigorie Teologul înţelege lucrarea Duhului ca şi o «completare»[23] a celor ce au fost date deja de Dumnezeu Tatăl. Sf. Ioan Gură de Aur subliniază că Duhul «introduce (scil. în lume) cunoştinţa desăvârşită»[24], înţelegând mai multă cunoaştere în relaţie cu aceea pe care o descoperise Fiul. Sf. Ciril al Alexandriei, interpretând corect cuvintele Domnului că «Duhul adevărului» «dintru ale mele va lua şi vă va vesti vouă» (In 16, 14), adevereşte că «Cel Unul născut nu a încetat să ne descopere (reveleze)»[25]. Şi Sf. Fotie (†891), mergând pe aceeaşi cale, arată că Fiul «ne-a des-

---

23. Sf. Grigorie Teologul, **Cuvântul 41**, 5; PG 36, 436.
24. Sf. Ioan Gură de Aur, **Comentariu la Evanghelia după Ioan, Omilia** 78, 3; PG 59, 424.
25. Sf. Ciril al Alexandriei, **Comentariu la Evanghelia după Ioan** XI, 12; PG 74, 576.

coperit în parte adevărul»[26], în vreme ce Duhul îndrumă «la tot adevărul». Deşi Fiul «iniţiază în taine», noi «mai avem nevoie şi de înţelepciune şi de putere şi de adevăr»[27], pe care ni le «dăruie» Duhul; faptul că Domnul ne-a învăţat nu înseamnă că nu trebuie să cerem mai multe («spre mai mult»[28]) de la Duhul Sfânt.

Surplusul, mai multul pe care Duhul Sfânt îl învaţă-descoperă aparţine şi Tatălui şi Fiului; de aceea şi este cu neputinţă ca el să se opună la ceea ce a fost exprimat în Vechiul şi Noul Testament. Tocmai acest fapt explică de ce, în Biserică, teologii consideră necesar să accepte credinciosul ceea ce Dumnezeu a descoperit în Vechiul Testament, în Noul Testament şi în Biserica Sa (de la Cincizecime încoace). Pentru că toate sunt rezultatul unei lucrări comune a Sfintei Treimi. Pentru că toate constituie laturi diferite ale aceluiaşi adevăr, unic şi infinit.

Ceea ce Dumnezeu de la Sine a descoperit- a învăţat trebuie să fie acceptat în integru, în totalitatea lui. Acceptarea selectivă a adevărului înseamnă respingere, lepădare de harul lui Dumnezeu, blasfemie. Respingerea parţială mai înseamnă răstălmăcire şi neînţelegere a adevărului, fapt ce duce direct şi în mod sigur la credinţă falsă. Acesta este motivul pentru care Sfinţii Părinţi teologi insistă în mod obositor asupra nevoii de a trăi (credinciosul) în toată şi cu toată Tradiţia Bisericii. Acceptarea de către cel ce face teologie a întregii Tradiţii a Bisericii devine chiar criteriu al pravoslavniciei, al ortodoxiei lui, în sensul unei supape de siguranţă şi al unei condiţii absolute pentru autenticitatea teologiei. Şi aceasta, fiindcă adevărul, pe care-l exprimă teologia, nu poate să aibă ca şi criteriu final altceva decât pe sine însuşi. Adevărul nu-şi are criteriu decât numai adevărul. Aici, adică în Tradiţie, adevărul este numai exprimat, mai exact, în Tradiţie, adevărul este numai declarat. Astfel, ceea ce se declarăse exprimă de către un teolog Părinte al Bisericii sub îndrumarea Sfântului Duh are drept criteriu ceea ce se declară-se exprimă în Noul Testament. Dacă primul este consecvent şi omolog celui de al doilea (care de altfel i-a şi precedat), atunci teologul, care a exprimat ceva într-o anume epocă, l-a exprimat într-adevăr sub îndrumarea Duhului Sfânt. Dacă ceea ce teologul unei epoci a exprimat nu este consecvent şi omolog cu ceea ce se exprimă în Noul Testament, atunci acest teolog nu este îndrumat de Duhul Sfânt, ci închipuie o învăţătură proprie, care în mod obligatoriu este opusă învăţăturii Bisericii. Acest fapt se întâmplă cu necesitate (subl. Tr.), pentru că adevărul este o realitate cu care omul comunică numai prin lucrarea luminătoare a Duhului Sfânt. Dacă nu există energia, lucrarea Duhului, teologul va plăsmui (îşi va închipui) orice, în afara adevărului, adică îşi va imagina şi va pro-pune ceva ca adevăr, fără ca acesta să fie realmente adevăr. Şi aceasta înseamnă credinţă falsă. Dacă însă există

---

26. Fotie, **Despre mistagogia Sfântului Duh**; PG 102, 305 CD — 308 A.
27. Ibidem.
28. Ibidem.

lucrarea Duhului Sfânt, atunci desigur teologul va exprima realmente adevărul și de aceea teologia lui va fi consecventă și analoagă cu adevărul exprimat deja în Sfânta Scriptură și în Tradiția precedentă.

8. «Rânduiala Teologiei»: înaintare progresivă

Marii teologi și Părinți ai Bisericii, precum Sf. Ioan Gură de Aur și Sf. Grigorie Teologul, au încercat să explice mersul progresiv și crescător al descoperirii adevărului (V.T., N.T., Cincizecime). Primul, de exemplu, a semnalat că faptul-adevărul că Fiul este «egal»[29] *cu Tatăl nu l-ar fi înțeles auditorii-ucenicii lui (Iisus) dacă i-ar fi învățat, de vreme ce ei atunci întâmpinau greutăți să înțeleagă și numai simplul adevăr că Domnul este Fiul Tatălui. Aceeași explicație a dat-o mai 'nainte și Sf. Grigorie Teologul, care mai adaugă că învățătura, de exemplu, despre de-o-ființimea — dumnezeirea-egalitatea Duhului Sfânt constituie rezultatul iluminării Duhului Sfânt însuși în epoca sa*[30]. *Adică Sf. Atanasie cel Mare și el însuși*[31] *au fost luminați recent («în cele din urmă») ca să declare și să accentueze dumnezeirea Duhului, care era deja bine-nțeles crezut și adorat (scil. ca Dumnezeu) de către credincioși. Aceștia însă nu discutaseră despre relația firească a Duhului cu Tatăl și, când au vorbit, au exprimat, fie direct, fie indirect, un subordinațianism (subordinatio), adică părerea că Duhul era în mod limpede sau oarecum mai jos decât Tatăl și decât Fiul.*

Părerea aceasta larg răspândită, care, bine-nțeles, nu a dobândit nicicând autoritate de învățătură bisericească, a circulat în Biserică și despre Fiul înaintea primului Sinod Ecumenic (325). Și Părinții acestui sinod au fost aceia cărora «le-a dăruit»[32] *Dumnezeu cunoașterea adevărului că Fiul are aceeași fire cu Tatăl, că este «de-o-ființă» cu Tatăl.*

Iluminarea pe care o primește teologul ca să vorbească corect, de exemplu, despre relația Duhului cu Tatăl, este legată de criza pe care a creat-o în Biserică întrebarea privind relația aceasta. Pentru că atunci, în secolul al IV-lea, se născuse întrebarea, pentru că întrebarea privea în mod direct adevărul (adică pe Duhul Sfânt), și pentru că mântuirea depindea de credința corectă în adevăr, Dumnezeu a arătat atunci «în chip mai clar» oamenilor Bisericii ce este Duhul

---

29. Sf. Ioan Gură de Aur, Comentariu la Faptele Apostolilor I, 2: PG 60, 16. Sf. Grigorie Teologul, Cuvântul 31, 26; BEP 59, 278.

30. Sf. Atanasie, «Dintre toți el a fost cel dintâi și singurul (sau poate cu foarte puțini) care a îndrăznit să apere adevărul, mărturisind în mod clar și fără ocolișuri o dumnezeire și o ființă a celor trei persoane divine în scrierile lui. Și învățătura despre Fiul, pe care ne-a dăruit-o împreună cu alți mulți la număr Părinți (= în Sinodul de la Niceea), aceeași învățătură, inspirat (de Dumnezeu) ne-o dăruiește mai târziu despre Sfântul Duh; aducând realmente un dar cu adevărat împărătesc și măreț Împăratului tuturor...» Sf. Grigorie Teologul, Cuvântul 21, 33; BEP 59, 163.

31. Cuvântul 21, 34; BEP 59, 164; Cuvântul 31, 27 și 33; BEP 59, 279 și 282.

32. Vezi nota 30.

Sfânt în relație cu Tatăl și cu Fiul. El nu a vrut să le facă binele, fără ca ei să-l ceară: «...»[33]

Ceea ce acum teologul formulează cu iluminarea Duhului, el îl adaugă la ceea ce mai înainte de el a fost formulat iarăși cu luminarea Duhului și astfel se creează Tradiția. Sf. Grigorie caracterizează această sfântă înaintare ca o «desăvârșire» ce se face «prin adaosuri»[34]*. Ea constituie «rânduiala (ordinea) teologiei» de la Cincizecime încoace. Conform chiar acestei rânduieli: «Vechiul Testament a predicat în mod limpede pe Tatăl, iar pe Fiul mai șters, mai întunecat. Noul Testament l-a făcut cunoscut pe Fiul și a indicat dumnezeirea Duhului Sfânt»*[35]*. Iar acum, în secolul al IV-lea, activează însuși Duhul Sfânt, care nu se mulțumește numai cu «indicarea» ființei Duhului, ci «acum Duhul se încetățenește, făcându-ne nouă mai limpede mărturisirea Lui»*[36]*. Astfel însuși Duhul ne ajută să cunoaștem mai clar, mai deplin, ce este Duhul însuși în relație cu Tatăl și cu Fiul.*

Sf. Grigorie mai face și un alt pas. El explică din punct de vedere teologic formularea adevărului că Duhul Sfânt este «de-o-ființă», ca unul din adevărurile acelea, pe care — după încredințarea Domnului — ucenicii Săi nu puteau să-l suporte, să-l înțeleagă, dacă li l-ar fi spus atunci (In 16, 12—13); este unul din adevărurile pe care le învață Duhul Sfânt (In 14, 26) și că acum era timpul potrivit să-l învețe, pentru că problema de-o-ființimii Fiului fusese dezlegată deja la Sinodul de la Niceea[37]*.*

Aceste constatări le face același teolog, adică Sf. Grigorie, care în cel de Al Cincilea Cuvânt Teologic a înșirat o mulțime de texte biblice care se referă la Duhul Sfânt și presupun dumnezeirea Sa. Însă, cum spune el, toate textele în Scriptură indică numai dumnezeirea Duhului, care de acum este declarată în chip limpede.

---

33. Cuvântul 31, 25; BEP 59, 278.
34. Cuvântul 31, 26; BEP 59, 278.
35. Ibidem.
36. Ibidem.
37. «Vezi luminile care ne inundă treptat și rânduiala teologiei, pe care ar fi foarte bine să o păzim și noi, nici dezvăluindu-le toate deodată, nici ținându-le toate ascunse până la sfârșit. (...) La cele spuse eu adaug încă ceva — care poate le-a venit în minte și altora — dar pe care eu îl consider roadă a gândirii mele. Mântuitorul spunea ucenicilor Săi că avea și alte învățături care, chiar dacă li le-ar fi explicat în multe lecții, ei nu ar fi fost în stare atunci să le poarte (In 16, 12)... și pentru aceasta li le ținea tăinuite. Și mai zicea El că toate ne vor fi predate, învățate de Duhul, care are să vie în lume (In 14, 26). Una dintre aceste învățături, socot eu, este chiar și cea despre dumnezeirea Duhului, care avea să fie lămurită mai în urmă, atunci când cunoașterea Lui a fost la vremea ei și ucenicii au avut putință să o cuprindă cu mintea, adică după restaurarea, Înălțarea Mântuitorului, când minunea nu a mai fost pusă la îndoială. Căci ce lucru mai mare poate exista, decât acesta pe care El l-a făgăduit și Duhul Sfânt l-a învățat oamenilor? Căci dacă trebuie socotit ceva mare și vrednic de măreția lui Dumnezeu, atunci acesta este: ceea ce Hristos a făgăduit și Duhul Sfânt a învățat» (Cuvântul 31) (al cincilea Teologic), 27; BEP 59, 279. Am urmat, dar cu multe îndreptări, trad. Pr. Gh. Tilea și N.I. Barbu, Sf. Grigorie de Nazianz, Cele cinci Cuvântări despre Dumnezeu, București, 1947, p. 84).

Pe această temelie sfântă se bazează întreaga înaintare, întregul mers teologic al teologiei, teologie care are o progresivitate foarte lăuntrică, pe care, ca să o înțeleagă cineva, trebuie să urmărească cu răbdare viața Bisericii. Atunci va constata că în unele epoci au fost provocate crize imense în sânul Bisericii. Crizele, cele mai hotărâtoare și cele mai primejdioase, aveau legătură întotdeauna cu o întrebare care privea adevărul însuși: identitatea Bisericii, Dumnezeu cel întreit, Fiul, Duhul Sfânt, cele două firi ale lui Hristos, modul îndumnezeirii, energiile dumnezeiești. În toate epocile acestea teologii au încercat cu agonie să dea răspuns, să rezolve criza care zdruncina Biserica. Și puțini — întotdeauna puțini — teologi au fost dăruiți de Duhul Sfânt să înfrunte criza, adică dobândeau o experiență crescută a adevărului și, dând expresie experienței lor, creau teologia, pe care, încet-încet, credincioșii o adoptau și adesea un sinod o ratifica ca și definiție a credinței (dogmă). Acest sinod era caracterizat ca și sinod ecumenic. Numai când un sinod efectua o atare lucrare, când ratifica rezolvarea unei teme care privea în mod direct adevărul, era recunoscut ca și Sinod Ecumenic.

«Rânduiala» și progresivitatea teologiei le constatăm cu limpezime și în chip impresionant, dacă urmărim istoric întreaga formulare dogmatică, în sinoade sau nu, fapt care presupune, bine-nțeles, și o teologie analogă. Și ca să fim clari și concreți vom sublinia niște etape grave, cruciale ale hristologiei:

Cele mai vechi simboluri ale credinței încă din vremurile Noului Testament, se referă la Hristos ca Mesia și ca Mântuitorul întrupat (I Tim 3, 16; II Ptr 3, 18—22). Și Sf. Ignatie al Antiohiei, la începutul secolului al II-lea, presupune un scurt simbol de credință, care se mărginește, la Iisus Hristos «cel din Maria» și la lucrarea Lui mântuitoare.[38]

Mai târziu (Sf. Iustin, Sf. Irineu, Origen) simbolul de credință începe să se refere la toate cele trei persoane ale Sfintei Treimi, având ca bază două texte ale Scripturii, curat triadologice. Unul din Mt 28, 12—20: «Mergând învățați toate neamurile, botezându-i pe ei în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh» (Comp. II Cor. 13, 13). Celălalt este I In 5, 7—8: «Trei sunt cei ce mărturisesc în cer, Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, și aceștia trei una sunt», care (text) se pare că nu provine, în forma lui prezentă, din pana sfântului scriitor. Actul acesta al Bisericii, care a ajuns la mărturisirea de credință triadică pe baza unor astfel de texte, mărturisește o situație insuflată de Duhul. Mărturisește cel puțin că însăși Biserica a completat prin adăugare și a ratificat foarte devreme în Scriptura ei unicele texte cu triadologie atât de limpede, de vreme ce acestea exprimau credința ei.

Cel mai vechi text de mărturisire, care a fost evident Simbol de credință (la Botez) a fost publicat critic în anul 1949 și este cunoscut drept Simbolul Dêr-Balizeh. El a fost în folosință probabil de la începutul secolului III și cuprinde numai următoarele:

---

38. Sf. Ignatie al Antiohiei, **Către Tralieni** 9.

«Cred în Dumnezeu Tatăl atotțiitorul
și în Fiul lui Unulnăscut, în Domnul nostru Iisus Hristos
și în Duhul Sfânt
în învierea trupului,
și-n sfânta Biserică catolică (universală)»[39]

Vestitul Simbol roman, cel mai vechi simbol oficial, a fost format definitiv în secolul III și are însemnate adaosuri hristologice, biblice:

«Cred în Dumnezeu Tatăl atotțiitorul.

Și în Iisus Hristos, Fiul Său cel Unulnăscut, Domnul nostru, care s-a născut de la Duhul Sfânt și din Fecioara Maria, și care în vremea lui Ponțiu Pilat a fost răstignit și îngropat și a înviat din morți a treia zi, și s-a urcat la ceruri și șade de-a dreapta Tatălui, de unde va veni să judece viii și morții.

Și în Duhul Sfânt, în sfânta Biserică, în iertarea păcatelor, în învierea trupului. Amin.»[40]

Aproximativ un secol mai târziu, la primul ei Sinod Ecumenic (325), Biserica, făcând teologie pentru înfruntarea marilor îndoieli și a credințelor false, a făcut și alte adaosuri hristologice, care marchează mai ales relația firească a Fiului cu Tatăl:

«. . . Și într-unul Domn Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Unulnăscut, care din Tatăl s-a născut, adică din ființa Tatălui, Dumnezeu din Dumnezeu, lumină din lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, născut iar nu făcut, de-o-ființă cu Tatăl, prin care toate s-au făcut . . .»[41]

În anul 381, cel de al doilea Sinod Ecumenic, deși a hotărât corect că «nu trebuie să fie călcată credința» Părinților de la Sinodul din Niceea (325), a adăugat articole noi făcând să crească Simbolul de credință. Astfel, în afara altor elemente, a adăugat pentru Fiul fraza «a cărui împărăție nu va avea sfârșit» și a completat articolul despre Duhul Sfânt, ca să marcheze relația firească și de-o-ființimea Duhului cu Tatăl și cu Fiul:

«Și în Duhul Sfânt, Domnul de viață făcătorul, care din Tatăl purcede, care împreună cu Tatăl și cu Fiul este închinat și mărit, care a grăit prin prooroci»[42].

Deja din această epocă devine evidentă «rânduiala teologiei» și «desăvârșirea prin adaosuri», cum am văzut la Sf. Grigorie Teologul. Fiecare Sinod (ca și fiecare mare teolog) insistă să nu schimbe credința ratificată și exprimată. Și așa cum vom vedea în paragraful următor, fiecare adaos, după Sf. Vasile cel Mare, nu înseamnă niciodată schimbare a ceea ce există, ci numai «completare a ceea ce lipsește». Acest fapt constituie rezultatul unei experiențe mai largi (mai

---

39. Vezi Stylianos Papadopoulos, **Patrologia**, vol. I, Atena, 1982, ed. II, p. 326.
40. Ibidem, P. 382—383.
41 Vezi I. Karmiris, **Monumente dogmatice și simbolice ale Bisericii Ortodoxe universale**, I. Atena, 1960, ed. II, p. 122—123.
42. Op. cit., p. 131.

vaste) a adevărului și de aceea, dacă o cer vremurile și dacă există o atare experiență, ea este adăugită.

Începând cu cel de al treilea Sinod Ecumenic (431) se inaugurează o nouă tactică în formularea credinței și în adăugarea experienței adevărului. De acum Părinții nu vor mai crește, cu adaosuri Simbolul, ci vor formula definiții dogmatice. Definițiile constituie o expresie mai departe a adevărului Hristos; o marcare mai departe a modului cum există firea dumnezeiască și cea omenească în persoana lui Hristos. De această relație depinde relația reală a omului cu Hristos și, prin urmare, mântuirea și îndumnezeirea omului. Astfel, așadar, cel de al treilea Sinod Ecumenic creează și adaugă o «definiție» dogmatică, mărturisind:

(... pe Domnul nostru Iisus Hristos) «Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit din suflet rațional și trup..., pe același de-o-ființă cu Tatăl după dumnezeire și de-o-ființă cu noi după omenitate. Căci a avut loc unirea a două firi. Fapt pentru care mărturisim un Hristos, un Fiu, un Domn. Potrivit cu acest înțeles al unirii neconfundate, mărturisim pe Sf. Fecioară Născătoare de Dumnezeu, pentru faptul că Dumnezeu Cuvântul a luat trup și s-a întrupat din ea și din chiar momentul zămislirii din ea, a unit cu El templul pe care l-a luat din ea...»[43]

Contribuția și adaosul celui de al patrulea Sinod Ecumenic (451) privesc marcarea și mai încolo a adevărului, că în persoana lui Hristos s-a înfăptuit o «unire neconfundată a celor două firi, pe care le-a mărturisit deja Sinodul al treilea Ecumenic. Acum, Biserica pătrunde mai adânc în adevăr și discerne, deosebește în Hristos «fire» și «persoană" (sau «ipostază»), pentru ca să se poată înțelege cum se unesc în aceeași persoană două firi în mod neîmpărțit și neconfundat. Astfel cel de al patrulea Sinod Ecumenic mărturisește, adaugă și înmulțește (numind pe Domnul nostru Iisus Hristos):

«... Unulnăscut, cunoscut în două firi (unite) în mod neconfundat, neschimbat, neîmpărțit, nedespărțit, neanulându-se în nici un fel deosebirea firilor prin unire, ci fiecare fire păstrându-și mai degrabă caracteristica, (cu toate că) sunt unite într-o singură persoană și o singură ipostază. (De aceea pe Domnul) nu-l împărțim și nu-l divizăm în două persoane, ci (mărturisim) unul și același Fiu Unulnăscut, Dumnezeu Cuvântul...»[44]

La cel de al șaselea Sinod Ecumenic (680/681) avem în genere ultima fază a dogmei hristologice. De vreme ce mai înainte s-a marcat relația firească (de-o-ființimea) Fiului cu Tatăl și că în persoana lui Hristos firea lui dumnezeiască și cea omenească, acum s-au exprimat îndoieli și credințe false despre modul cum coexistă cele două voințe și energii (cea dumnezeiască și cea omenească) în aceeași persoană a lui Hristos. Astfel, așadar, Sinodul mărturisește și adaugă definiția credinței: «... (că în Domnul nostru Iisus Hristos sunt) «două

---

43. Op .cit., p. 154—155.
44. Op. cit., p. 175.

voiri fireşti, adică două voinţe, şi în acelaşi şi două energii, două lucrări fireşti, nedespărţite, neschimbate, neîmpărţite, neconfundate... Şi două voinţe fireşti, neopuse întreolaltă, — să nu fie! — ... ci voinţa lui omenească urmând (celei dumnezeieşti) şi nu opunându-se sau luptând împotrivă-i, ci mai degrabă supunându-se voinţei Lui celei dumnezeieşti şi atotputernice... Şi slăvim în Iisus Hristos... două energii (lucrări) fireşti, unite între ele în chip neîmpărţit şi nedespărţit, neamestecat şi neconfundat..., adică lucrarea dumnezeiască şi lucrarea umană...»[45]

Am preferat să nu facem alte lămuriri asupra staţiilor succesive şi asupra adaosurilor succesive la dogma hristologică. Adaosurile la Simbolul de credinţă şi la definiţiile dogmatice sunt clare prin ele însele. Ele presupun totdeauna acceptarea întregului adevăr exprimat şi constituie consecinţa şi continuarea indisolubilă a aceluia (=a adevărului). Sfinţii Părinţi teologi trăind adevărul deja exprimat pun în scris (în-registrează n.Tr.) experienţa pe mai departe a mereu aceluiaşi adevăr. Tocmai de aceea ceea ce se exprimă într-un Sinod Ecumenic concordă ca şi continuare, ca şi urmare cu formulările sinodale precedente, iar ca experienţă, constituie rezultatul îndrumării Duhului Sfânt şi este caracterizat de Sinoade drept «luminare» sau «inspiraţie dumnezeiască» ce survine Părinţilor teologi.

În întregul său, acest mers, această înaintare progresivă şi crescătoare a Sinoadelor, constituie ecoul sinoptic al unei analoage şi imense proceduri teologice progresive, pe care o urmărim în scrierile Sf. Părinţi şi ale scriitorilor bisericeşti.

9. Creştere şi nu îmbunătăţire

Marii Părinţi teologi fac teologie şi adaugă ceva la învăţătura-credinţa Bisericii ca şi rezultat al experienţei adevărului, în funcţie de criza din epoca lor, de luminarea Duhului Sfânt şi de pregătirea lor personală duhovnicească. Şi învăţătura, credinţa, Tradiţia în final creşte şi se lărgeşte. Nu cumva acest fapt înseamnă oare şi îmbunătăţire sau maturizare a adevărului sau fie şi numai a Tradiţiei? Cu alte cuvinte, apostolii au îmbunătăţit predica Domnului? Sfinţii Părinţi au îmbunătăţit învăţătura sfinţilor apostoli şi a părinţilor predecesori lor? Nu, bine-nţeles. Ceea ce a existat de la început în Biserică ca şi adevăr, a fost şi este autentic şi adevărat; el este rezultatul îndrumării Duhului Sfânt (la Apostoli şi la Sf. Părinţi), şi el nu admite revizuire şi îmbunătăţire, de vreme ce sunt cuvinte şi lucrare a Domnului însuşi. Dacă fiecare ofertă teologică ar fi constituit o îmbunătăţire, atunci ar fi trebuit să ne îndoim de validitatea şi eficacitatea lucrării Bisericii, care precede fiecărei oferte teologice patristice. Acest fapt ar fi constituit o negare radicală a ideii de Biserică.

Teologia patristică este numai un adaos de experienţă — şi, prin urmare, de cunoaştere — al adevărului. Adevărul însuşi nici nu creşte,

45. Op. cit., p. 179—180.

nici nu se micşorează, nici nu se îmbunătăţeşte, nici nu se înrăutăţeşte. Ceea ce se poate numai întâmpla este să fie făcut omul capabil să lărgească, să adâncească, să înmulţească experienţa mereu aceluiaşi adevăr şi să formuleze — să exprime mai vast şi mai exact o latură a adevărului.

La această temă s-a referit personal Sf. Irineu.[46] *Sf. Vasile cel Mare*[47] *a lămurit-o apoi în mod impresionant explicând că:*

a) În Biserică nu este îngăduit să adăugăm noi adevăruri, ci numai ceea ce constituie «creştere» ca rezultat al «progresului» nostru întru adevăr.

b) «Creşterea» constituie «completare a ceea ce lipseşte», a ceea ce a lipsit şi nu «schimbare» a adevărului formulat spre ceva mai bun, «spre mai bine».

c) Adevărul este totdeauna analog cu «adaosul cunoaşterii» pe care-l oferă Duhul Sfânt unui teolog pentru (a cunoaşte mai bine n.Tr.) o latură a adevărului. Faptul şi procedura creşterii Tradiţiei-învăţăturii, îl preocupă atât de mult pe Sf. Vasile cel Mare, încât recurge la observaţii minunate pentru ca să arate că adevărul deja exprimat nu se schimbă. Spune, aşadar, că procedura de creştere în Tradiţie seamănă cu o mică plantă (de exemplu, un copac), care se înalţă-creşte, deşi rămâne mereu acelaşi copac. Crescând, el nu se schimbă în ce priveşte «genul» său.[48]

Accentul Sf. Vasile asupra faptului că Tradiţia cu teologia nu se îmbunătăţeşte, ci numai creşte-se lărgeşte, devine necesar din două motive, diametral opuse.

Tradiţionaliştii sterili îi acuzau întotdeauna pe marii teologi că au introdus lucruri noi şi au abandonat Tradiţia. Acestora a trebuit să le răspundă teologii (cum le-a răspuns Sf. Vasile), că, în realitate, cu lucrarea teologică autentică Tradiţia nu se schimbă şi că aceasta nu numai că nu este abandonată, ci dimpotrivă este adoptată în mod absolut. Apoi, teologi nesocotiţi au existat totdeauna mulţi şi ei s-au trudit să creeze păreri teologice «originale» şi «inovatoare» de inspiraţie filosofică sau în formă laicizantă. Pe aceştia a trebuit să-i înfrunte teologii purtători ai Tradiţiei, accentuându-le că orice lucrare de-a lor teologică trebuie să nu schimbe Tradiţia, pe care erau datori să o adopte şi ei în mod absolut. Este nevoie de creşterea autentică a Tradiţiei şi nu de încălcarea Tradiţiei. Creşterea înseamnă înfruntare cu succes, cu luminarea Duhului, a mereu noilor probleme ivite, pe când încălcarea[49] *constituie negarea adevărului exprimat şi căutarea altuia, mai bun.*

Dar toate acestea nici nu erau şi nici nu sunt de sine înţelese. De aceea, Biserica cu teologii ei a simţit totdeauna nevoia să accentueze, chiar în chip obositor, nevoia acceptării întregii Tradiţii şi faptul că

---

46. Sf. Irineu, **Combaterea şi distrugerea ştiinţei cu nume mincinos**, I. 10, 2—3; BEP 5, 116.
47. Sf. Vasile cel Mare, **Epistola**, 223, 5; BEP 55, 268.
48. Idem, **Epistola** 223, 3; BEP 55, 267.
49. Sublinierile traducătorului (impuse de text).

Tradiţie este îndestulătoare, este «suficientă sieşi» cu ceea ce ea cuprinde. Amândouă elementele acestea se găsesc nu numai în textele Sf. Părinţi, ci şi în hotărârile Sinoadelor Ecumenice. Primejdia de a prezenta teologii «improvizaţi» şi neluminaţi păreri false, îi umplea zilnic de agonie pe ortodocşi. Iar conştiinţa teologilor luminaţi, că pentru a face cineva în mod autentic teologie, are nevoie de pregătire duhovnicească, spirituală şi de îndrumarea Duhului Sfânt, îi făcea să stea cu teamă sfântă în faţa acestui fapt (scil. al teologhisirii). Şi mai mult, cugetând la premisele teologhisirii, ei ezitau şi, atât cât puteau, se fereau de-a face teologie, adică se fereau mai ales de teologia primară care privea laturi de dincolo ale adevărului însuşi.

Este foarte caracteristic, de exemplu, faptul că Sf. Atanasie cel Mare, el însuşi temelie a teologiei, recomanda să se oprească discuţia despre «fiinţă» şi «ipostaze» în Dumnezeu[50]*. Dar, de vreme ce problema aceasta privea adevărul, de vreme ce se lega direct de mântuire şi mai ales pentru că ea se pusese deja, de vreme ce existau îndoieli şi pentru că nu i se dăduse un răspuns mulţumitor, satisfăcător, nimic nu oprea fluviul discuţiilor, adică criza din sânul Bisericii. Astfel Sf. Atanasie cel Mare nu a dat nici rezolvare problemei şi nici nu a fost ascultat. A venit prin urmare Sf. Vasile cel Mare, primul lui mare ucenic; a făcut teologie şi a dat răspunsul la problemă, dezvoltând teologia despre «o fiinţă» («fire») şi «trei ipostaze» în Dumnezeu. Dar în continuare, însuşi Sf. Vasile cel Mare — deşi întemeietor luminat şi inovator al teologiei de mai sus — recomanda să nu se discute problema firilor în Hristos şi mai ales să nu se adauge nimic la Simbolul de la Niceea, ci numai să se mărturisească în mod negativ că Duhul Sfânt nu este făptură*[51]*. Estimând, evaluând condiţiile prealabile ale unei teologii autentice, a ezitat el însuşi şi a desfătuit şi pe alţii de a face teologie pe temele acestea. Dar credincioşii, ca să trăiască întru adevăr, cereau o relaţie pozitivă cu adevărul şi nu o cunoaştere a ceea ce nu este el. Spunând că Duhul Sfânt «nu este făptură», cunoşteau numai ceea ce El nu era. Însă ceea ce nu este ceva, negaţia, nu linişteşte, nu creează viaţă. Şi, la doi ani după moartea Sf. Vasile, cel de al doilea Sinod Ecumenic (381)*

50. Vezi scrierile Sf. Atanasie cel Mare «**Tomul către Antiohieni**» (5—6, 11) şi «**Către Episcopii din Africa**» (4—5, 9—10), unde se arată foarte deranjat de discuţia asupra temei, căreia îi dă unele explicaţii corecte, dar numai negative, insistând mereu asupra identificării «fiinţei» cu «ipostaza» şi accentuând că pentru a face teologie în mod ortodox este suficientă acceptarea deplină a Simbolului (de credinţă) de la Niceea.

51. Sf. Vasile cel Mare susţinea acestea prin anul 372. Puţin mai târziu, prin 375/376, în scrierea lui «**Despre Duhul Sfânt**», va încerca să facă o teologie mai pozitivă despre Duhul Sfânt, dar niciodată nu-L va caracteriza în mod direct «de-o-fiinţă» cu Tatăl şi cu Fiul. Cât priveşte însă adaosul de la Simbolul de credinţă Niceean, este întru totul limpede: Creştinii, care oscilează şi acuma neagă în mod limpede dumnezeirea Duhului, pot să se împreune din nou cu Biserica, acceptând Simbolul de la Niceea aşa cum este şi declarând numai că Duhul Sfânt nu este făptură. (Epistola 113): **«Să nu cerem aşadar nimic mai mult, ci să propunem fraţilor ce vor să se unească cu noi Simbolul (credinţa) de la Niceea, şi dacă sunt de acord cu acela, să le cerem să nu numească pe Duhul Sfânt făptură şi să nu accepte în comuniunea lor pe cei care-l numesc astfel. Dincolo de acestea, vă rog să nu mai pretindeţi nimic de la noi»**. (BEP 55, 143).

a adăugat articole la Simbol și a crescut (nu a schimbat ceea ce era) mărturisirea de credință în Duhul Sfânt, pe care L-a caracterizat în mod pozitiv ca «Domn» și «împreună mărit cu Tatăl și cu Fiul», adică de-o-ființă și de-aceeași-cinste cu celelalte două persoane dumnezeiești. Și de asemenea, despre tema firilor în Hristos, pe care o pusese Apolinarie, Sf. Grigorie Teologul a mers mai departe și a pus baza hristologiei.

Înaintând și mai adânc în mersul de mai sus al teologiei, care se dezvăluie în atitudinea față de ea a marilor teologi, semnalăm următoarele.

Sfinții Atanasie și Vasilie, cu toate că în unele teme au dus la exprimarea adevărului, altele le-au lăsat fără răspuns, sau ezitând să le înfrunte, sau depovățuind pe alții să le cerceteze. Atitudinea lor mărturisește că, în vreme ce aveau conștiința că pentru înfruntarea primelor teme dețineau luminarea Duhului Sfânt, pentru cele de al doilea rând nu dețineau această iluminare necesară. Altminteri ar fi înaintat mai departe, pentru că nu le lipsea nici marea educație și nici sentimentul răspunderii. Dacă ei ar fi crezut că teologia autentică este rezultatul numai al unei cercetări biblice, filologice, istorice și filosofice, ar fi înaintat mai departe. Dar pentru că teologia este mai 'nainte de toate luminare a Duhului Sfânt și mai apoi toate celelalte, ei s-au oprit. Și i-au d spovățuit pe ceilalți, pentru că ei considerau suficiente pentru mântuire cele ce constituiau deja Tradiția și pentru că simțeau o imensă teamă sfântă în fața luptei pentru adevăr. Este o luptă grea și primejdioasă. Omul se luptă cu Dumnezeu. Și-ntr-o astfel de luptă cu Dumnezeu, mulți nu au izbândit, mulți s-au pierdut, mulți au crezut fals.

Bine-nțeles, de vreme ce creștinii au continuat să se clatine de respectivele credințe false, Dumnezeu nu i-a lăsat niciodată neconsolați, adică fără cunoașterea adevărului, pe care unii îl răstălmăciseră. Astfel, pentru temele acestea, au fost luminați alți Părinți teologi mai tineri și s-au întrunit alte Sinoade Ecumenice.

10. Evoluția dogmei?

În domeniul teologiei Romano-catolice s-a dezvoltat ideea «evoluției dogmei», pentru a se explica mersul ei progresiv prin adaosuri. Însă procedura evoluției este totalmente străină atât față de adevăr în sine, cât și față de Tradiție, ca semnalizatoare a adevărului. Și aceasta pentru că nici adevărul nu evoluează, nici înregistrarea lui, Tradiția, nu se îmbunătățește. Evoluția presupune dezvoltare internă dialectică, procedură de îmbunătățire, de cultivare și ameliorare. Acestea se deosebesc însă radical de faptul «desăvârșirii prin adaosuri» și de creștere.

Pentru o mai ușoară înțelegere a problemei, dăm următorul exemplu: În Simbolul de la Niceea se mărturisește credința în Duhul Sfânt numai prin cuvintele «și în Duhul Sfânt». Cel de al doilea Sinod Ecumenic mărturisește mai pe larg: «... și în Duhul Sfânt, Domnul, de viață făcătorul... care împreună cu Tatăl și cu Fiul este închinat și

mărit»[52]. *Procedura este aici de adăugare şi de creştere în mărime. Ceea ce există deja, rămâne neatins şi adăugăm ceva. Nu mijloceşte vreo dialectică între elementul vechi şi cel nou. Simpla mărturisire «şi în Duhul Sfânt» nu a păţit ceva, nu s-a schimbat în ceva, nu a venit faţă în faţă cu vreo idee sau vreun adevăr, încât din întâlnirea lor dialectică (teză — antiteză) să provină (scil. mărturisirea) că Duhul Sfânt este «Domn, de viaţă făcător... împreună-închinat şi împreună-mărit...». Fraza «Domn, de viaţă făcător...» constituie în mod simplu o completare a frazei «şi în Duhul Sfânt». Adică cel de al doilea Sinod Ecumenic a semnalat numai că Duhul Sfânt, care există şi în care credem, este încă şi «Domn», adică are firea Tatălui şi a Fiului de aceea şi este mărit şi închinat împreună cu Ei.*

Pentru ca să constituie mărturisirea celui de al doilea Sinod Ecumenic o evoluţie a mărturisirii primului Sinod Ecumenic, ar fi trebuit, de exemplu, ca fraza «Domnul, de viaţă făcătorul...» să fi adus vreo îmbunătăţire şi vreo schimbare la fraza «şi în Duhul Sfânt». Şi mai concret ar fi trebuit să fi păţit ceva unica caracterizare primară specifică a Duhului ca «Sfânt». Dar caracterizarea «Sfânt» rămâne şi simplu i se adaugă şi altele, precum «Domn, de viaţă făcător...» etc.

Insistenţa asupra termenului şi ideii de «evoluţie a dogmelor" conţine multe primejdii. De exemplu, teologul este îndreptăţit să presupună că, de vreme ce dogmele sunt în evoluţie, evolutive, el poate contribui la evoluţia lor. Acest lucru însă se va face îmbunătăţind ceea ce există deja şi născocind noi adevăruri. Însă adevărul exprimat (adică descoperit, revelat) nu admite îmbunătăţire şi adevăruri noi nu există ca să poată fi născocite. În general, în acest caz, avem de a face cu o relativizare a adevărului.

Cea de a doua primejdie este să fie considerate unele păreri ale teologilor drept dogme, care, cică, ar proveni prin procedura evoluţiei, în vreme ce ele sau nu au o relaţie directă cu adevărul, sau presupun o negare parţială a adevărului.

11. Ieşirea din noile «dogme» Romano-catolice

Un caz de păreri teologice care au circulat în Biserică şi care, într-un anumit moment, au devenit dogme, îl constituie aşa-numitele noi dogme ale Bisericii Romano-catolice. Este vorba de «Filioque» (de învăţătura că Duhul Sfânt purcede şi de la Fiul, aşadar că izvorul sau cauza Duhului nu este numai Tatăl, ci şi Fiul), infailibilitatea şi primatul episcopului Romei, imaculata concepţie şi mutarea cu trupul la ceruri a Născătoarei de Dumnezeu.

Mai întâi observăm că relaţie directă cu adevărul, adică cu realitatea dumnezeiască a Dumnezeului întreit, are numai prima dogmă, pentru că ea se referă la modul existenţei persoanei în Sfânta Treime. De aceea, deosebirea în dogma aceasta este cea mai importantă şi cea

---

52. Ultima parte a textului sună ad litteram: «care este împreună-mărit şi împreună-închinat cu Tatăl şi cu Fiul». (n.tr.).

mai greu de depăşit, pentru că noi credem că «Filioque» neagă un punct al adevărului deja exprimat şi propune ca fiind ceva ce nu există. Propune un adevăr fantastic şi inexistent, cum că Duhul Sfânt purcede «şi de la Fiul» ca şi cauză, în vreme ce Fiul numai trimite în timp Duhul.

Este însă un mare noroc faptul că teologia romano-catolică se pare că înţelege astăzi modul existenţei Duhului Sfânt, mai corect decât în secolul al IX-lea, când «Filioque» s-a discutat în mod responsabil şi a fost respins de Răsăriteni. Atunci, marea teologie a Sf. Fotie şi a următorilor teologi Răsăriteni, nu au lăsat neînrâurită gândirea apuseană. Ea a început să înţeleagă raţiunile pentru care Răsăritenii reacţionează împotriva lui «Filioque». Şi mulţi teologi romano-catolici lasă impresia că văd, cred purcederea Duhului Sfânt ca şi ortodocşii. Deci putem nădăjdui într-o mărturisire comună a acestui adevăr, fapt care nu este desigur uşor, dar nici extraordinar de imposibil.

Cu celelalte dogme noi se întâmplă ceva deosebit de semnificativ: acestea, din fericire, nu privesc în mod direct adevărul. Se referă la laturi ale persoanei Născătoarei de Dumnezeu, care nu sunt însemnate nici în Evanghelii, nici nu sunt precizate în lucrarea lui Hristos. Este vorba, aşadar, de păreri cucernice (cuvioase, evlavioase) despre Născătoarea de Dumnezeu, care, din nefericire, în anumite condiţii istorice ale Bisericii Romano-catolice, au fost considerate drept «dogme» şi au obţinut autoritate dogmatică. Asta s-a întâmplat pentru că a scăzut sensoriul tradiţional teologic şi prudenţa analogă, care, desigur, ar fi dus la simpla constatare: Biserica a caracterizat drept «dogme» numai ceea ce privea în mod direct adevărul. Adică încercarea Romano-catolicilor nu numai că nu are baze în Scriptură, dar se loveşte şi de însăşi Tradiţia Bisericii. Este, de exemplu, foarte indicativă tactica Bisericii privind veşnica feciorie a Maicii Domnului. Îndoitori şi negatori ai faptului că Născătoarea de Dumnezeu a rămas veşnic fecioară (în decursul şi după naştere) s-au arătat în Biserică. Însă Biserica, cu toate că era datoare să-i înfrunte pe cei ce se îndoiau, nu a ridicat niciodată problema aceasta la nivel de temă dogmatico-teologică însemnată. Nu a făcut-o nicicând temă a vreunui Sinod ecumenic. A procedat însă cu totul opus în cazul caracterizării Maicii Domnului ca şi «Născătoare de Dumnezeu». Şi a considerat necesar să vorbească despre «Născătoarea de Dumnezeu» (scil. la nivel de) «definiţie» dogmatică a unui Sinod ecumenic.

Cum se justifică această tactică diferită? Simplu, numirea «Născătoare de Dumnezeu» privea în mod direct realitatea dumnezeiască, adevărul, pe cea de a doua persoană a Sfintei Treimi. Şi acest fapt era suficient ca să devină caracterizarea «Născătoare de Dumnezeu» o însemnată temă teologică.

Şi mai uşoare sunt lucrurile cu cele două dogme noi, care privesc persoana episcopului Romei, primatul şi infailibilitatea. Nici una, nici alta nu privesc în mod direct adevărul. Simplu, una pretinde jurisdicţie absolută şi cealaltă — părere negreşelnică (cu anumite premise) asupra

celor dumnezeieşti. Bine-nţeles amândouă învăţăturile acestea noi nu se bazează nici pe Scriptură şi nici pe Tradiţia autentică. Şi numai faptul că nu se referă la adevărul în sine ar fi fost de ajuns ca Romano-catolicii să păzească Biserica lor de ridicarea acestor păreri la nivel de dogme.

În Biserică, fiecare episcop este purtător de răspundere şi autoritate personală; este reprezentant al lui Dumnezeu şi, atâta vreme cât deţine unitate autentică cu Hristos, cele ce învaţă sunt adevărate. Unii au cultivat însă ideea că episcopul Romei în special este episcopul prin excelenţă al Bisericii, reprezentantul prin excelenţă (vicarul) lui Hristos în lume şi de aceea are o autoritate generală şi o jurisdicţie (primat) asupra întregii Biserici, nu numai în episcopatul lui sau în Biserica Apuseană. Din acelaşi motiv el este prin excelenţă învăţător adevărat al adevărului, prin urmare este infailibil. Puţinii purtători ai acestor păreri au absolutizat în persoana fiecărui episcop al Romei, ceea ce Duhul Sfânt dăruieşte episcopilor în genere şi Sinodului Bisericii în special; şi cei puţini au reuşit să se impună. Cei mulţi s-au supus celor puţini, teologilor fără sensoriul Tradiţiei, şi astfel răul a luat naştere.

Ceea ce ne interesează aici nu este nici anularea sistematică a dogmelor episcopului Romei, nici dovedirea urmărilor pe care acestea le au în viaţa Bisericii şi care, desigur, sunt foarte mari şi traumatice, vătămătoare. Ne interesează numai să accentuăm că dogmele acestea, care sunt şi se arată astăzi drept cea mai însemnată piedică în calea unităţii Bisericilor, nu are o relaţie nici directă, dar nici indirectă cu adevărul în sine. Conştientizarea acestei realităţi este foarte semnificativă atât pentru Romano-catolici, cât şi pentru Ortodocşi. Şi înainte de toate ea îi eliberează pe Romano-catolici de o greutate teribilă: constatând că dogmele acestea nu privesc adevărul, vor cunoaşte că nu sunt obligaţi ca să le creadă şi ca să le trăiască ca şi adevăruri dumnezeieşti. Şi chiar dacă ei insistă încă că acestea conţin unele elemente corecte, dogmele noi vor rămâne iarăşi la nivelul unei păreri, unui concept, fie chiar şi al unei învăţături. E de ajuns ca să nu le considere credincioşii Romano-catolici drept definiţii ale credinţei, drept adevăruri dogmatice, pe care trebuie să le creadă şi să le trăiască pentru ca să se mântuie. Şi tragicul credinciosului — fie el teolog, fie nu — este fără precedent: cum să trăiască spiritualiceşte ceva ce nu constituie adevăr viu. Numai adevărul este trăit, pentru că numai el constituie existenţa, realitatea. Romano-catolicii sunt chemaţi să mărturisească şi să trăiască dogma infailibilităţii şi a primatului papei, precum sunt chemaţi să mărturisească şi să trăiască dogma celor două firi în Hristos. Dogme sunt toate, mai ales pentru cei simpli, pentru credincioşii neteologi, care nu au posibilitatea discernerii, deosebirii, distincţiei. Nici mai mult, nici mai puţin, credincioşii sunt chemaţi la un oarecare nihilism, în măsura în care sunt obligaţi să creadă ca adevăr dogmatic ceva fantastic, o născocire.

Constatările acestea le înţeleg mai mult teologii romano-catolici, cel puţin cei mai teologi dintre ei, care de trei decenii încoace lasă să se înţeleagă (şi uneori o declară), că noile dogme nu sunt pentru ei de

aceeaşi clasă sau de acelaşi nivel cu vechile dogme ale sinoadelor ecumenice. Este vorba de o mişcare şi mai mult, de o dispoziţie care nu ia formă, nu se concretizează, pentru că ea nu devine atât cât trebuie obiect de analiză teologică. Numai analiza teologică a problemei luminează lucrurile şi eliberează conştiinţele. Cu toate acestea, este unul din punctele cele mai pline de speranţă faptul că s-a ivit deja şi creşte serios dispoziţia de a concepe diferit noile dogme ale Bisericii Romano-catolice. Constituie, nădăjduim, scânteia dumnezeiască pentru înaintarea către eliminarea deosebirilor dintre Biserica Ortodoxă şi Biserica Romano-catolică. Nu trebuie chiar să se treacă cu vederea faptul că aceştia — şi sunt foarte mulţi — dintre Romano-catolici care se simt mult mai comod cu duhul Bisericii noastre, sunt tocmai aceia care aşează în mod limpede pe altă bază noile dogme, cei care nu simt nevoia să le trăiască ca şi «definiţii» dogmatice. Şi mai mult, trebuie să ne pună bine pe gânduri şi faptul că alţi teologi romano-catolici, dintre cei care nu se exprimă despre noile dogme, nu sunt deranjaţi deloc de faptul că noi negăm noile lor dogme. Ce se întâmplă?

Să ne întoarcem însă la prima noastră constatare teologică, cum că noile dogme nu privesc în mod direct adevărul. De ce constatarea aceasta devine însemnată şi pentru ortodocşi? Foarte simplu, pentru că Biserica şi teologia noastră, deţinând sfânta virtute a distincţiei, înfruntă în chip diferit o învăţătură falsă care priveşte realitatea dumnezeiască, adevărul în sine, adică persoanele şi lucrarea Sfintei Treimi, şi în alt fel o învăţătură falsă care se referă la netemeinicitele pretenţii ale episcopului Romei. În primul caz vorbeşte despre erezie. Acelaşi lucru, dar cu multe reţineri, a fost obligată să facă şi în al doilea caz, câtă vreme noile învăţături false au devenit dogme şi ca dogme au fost impuse oficial credincioşilor. (Ne referim la faptul că totdeauna Biserica noastră a oscilat între faptul dacă trebuie să caracterizeze pe Romano-catolici ca şi «eretici» sau numai «schismatici». Fluctuaţia e o dovadă a marii prudenţe a Bisericii şi a distincţiei ei. Pe de o parte apreciem faptul că mulţi apuseni nu au fost de acord cu «Filioque» — de exemplu, în Sinodul din anii 879/880 în Constantinopol, au respins (adaosul) oficial — şi cu dogmele recente ale Romei, care nici nu privesc în mod direct adevărul. Pe de altă parte, ea a trebuit să accentueze falsitatea învăţăturilor, ca să dobândească mai ales Romano-catolicii conştiinţa situaţiei şi să fie feriţi Ortodocşii de părerile false). Şi dispoziţia pentru o concepere diferită a acestor dogme, oricât de însemnată ar fi, în mod vădit nu a schimbat atitudinea oficială (dacă vreţi) a Bisericii Romano-catolice. Toate acestea sunt limpezi şi lămurite. Însă trebuie să fie şi pentru noi ortodocşii limpede şi lămurit faptul că noile dogme nu privesc în mod direct adevărul dumnezeiesc.

Astfel, cu cât mai mult Romano-catolicii vor dobândi conştiinţa că noile lor dogme nu sunt ca şi dogmele vechii Biserici unite, tocmai pentru că nu privesc direct adevărul, cu atât mai uşor ei vor găsi, cu ajutorul Duhului Sfânt, un mod de a le părăsi, oricât de greu ar fi acest fapt. Dar şi Ortodocşii, cu cât mai mult vom discerne, vom distinge că

noile dogme nu privesc adevărul, cu atât mai mult, cu atât mai răbdători, cu atât mai folositor îi vom ajuta teologic, le vom sta în ajutor, fără fanatism, în încercarea fraților Romano-catolici de a depăși inadmisibilele lanțuri pe care și le-au impus loruși.

12. «Vechi» și «nou». «Innoitorism»

Teologii în genere și exegeții în special se implică deseori în dilema, dacă trebuie să se mărginească, să se limiteze la ceea ce-i vechi, la ceea ce se găsește deja în Scriptură și în Tradiție, sau dacă trebuie să treacă mai departe la o nouă estimare teologică și la o nouă erminie a dumnezeieștii Iconomii. Același lucru este valabil și pentru faimoasa lozincă a «înnoirii» Bisericii sau a creștinismului. Și dilema și lozinca sunt lipsite de orice realism. Constituie o transpunere a datelor vieții sociale în viața Bisericii.

Dacă principala și sfânta Tradiție înseamnă revelație autentică a adevărului, atunci ea este necesară atât în secolul al IV-lea, cât și în secolul XX. Trăirea, de exemplu, a învățăturii despre cele două firi ale lui Hristos, cu toate că a fost formulată în secolul al IV-lea și mai ales în secolul al V-lea, nu este pentru credincios ne-nouă, ne-actuală, ceva ce poate fi înlocuit cu o altă învățătură, mai nouă, mai potrivită pentru zilele de azi. Realitatea firii lui Hristos a fost, este și va fi aceeași, tot așa cum a fost declarată-semnalată autentică și în vechime. Nu este ceva ce se înnoiește pentru că pur și simplu nu se învechește; realitatea dumnezeiască nu rugineşte.

Ceea ce are însemnătate este trăirea în fiecare epocă a aceleiași realități-adevăr, fapt care deseori este nevoie să se întâmple în condiții diferite, cu zel deosebit și sub o formă nouă.

Trebuie însă să recunoaștem că trăirea constituie viața autentică, viața care-și creează forme ce i se potrivesc, potrivite adică ființei ei. Când cad ploi torențiale, apa-și va găsi ieșiri și va forma prin păduri și ogoare mii de treceri și de forme, pentru că apa înseamnă viață și ea are putere. Dimpotrivă, dacă încercăm să-i facem noi trecerile, vadurile și formele, muncim fără rost. Pentru că cu formele, șanțurile (pe care le săpăm) nu putem nici asigura apa curgătoare, și nici nu putem mărgini apa la formele (șanțurile făcute), dacă pe acestea le rânduiește numai apa însăși, pentru că numai ea le făurește și numai pe ea o exprimă, adică o înlesnește. Devine deci limpede faptul că, cu cât mai adânc trăiește cineva adevărul, cu atât mai de sine înțeleasă devine înnoirea formelor. Dimpotrivă, formele nu devin niciodată factori de trăire ai adevărului și, prin urmare, creatoare ale unei vieți bisericești mai autentice. Toți câți vorbesc despre «înnoire» pur și simplu fac pe orbii și nu trăiesc adevărul, căci dacă l-ar fi trăit ar fi fost convinși că adevărul nu se înnoiește și că formele noi nu duc la adevăr. De altfel, cum să ajungă teologul autentic la forme noi, dacă nu trăiește adevărul, dacă, cu alte cuvinte, nu are viață, care este singura care deține puterea de a crea forme? Lozinca înnoirii ne amintește încercarea pe care o plătește din greu politicianul nereușit (acela care și-a dezamăgit su-

porterii) de a-şi făuri «un bun birou de relaţii publice», o «imagine nouă», un chip mai atrăgător. Dar politicianul nereuşit şi mincinos rămâne acelaşi, schimbându-şi numai forma, înfăţişarea, masca.

Există cu toate acestea ceva «pozitiv» în lozinca «înnoirii»: protestul, sentimentul că ceva nu merge bine, că undeva există o boală. Şi ar fi fost o mare reuşită, dacă diferiţii «purtători» ai «mişcărilor înnoitoare» ar fi înţeles că chipul Bisericii, în măsura în care ea trăieşte adevărul, izvorăşte tocmai din boala spirituală. Aici se formulează adesea obiecţia, că există tradiţionalişti şi conservatori care trăiesc adevărul fără să contribuie şi la crearea unei vieţi bisericeşti autentice, adică fără să-i ajute şi pe alţi credincioşi. Obiecţia însă nu este adevărată, este falsă. Tradiţionalistul (şi nu purtătorul autentic al tradiţiei) este în esenţă înstrăinat de adevăr; nu deţine o trăire autentică a adevărului. De altminteri, tocmai de aceea el şi devine tipolatru, adorator al formei, putându-se lupta până la moarte pentru tipare, pentru forme. Numai acestea i-au rămas şi acestea le apără.

În Teologie, liberalismul şi conservatorismul — nedeţinând o trăire suficientă a adevărului — sunt atrase amândouă de forme. Binenţeles în mod diferit. Unul caută mântuirea în forme noi, celălalt caută siguranţa în forme vechi. Nereuşita în amândouă cazurile este colorată numai cu culori opuse: acolo cu roşu, aici cu negru. Şi este trist faptul că cei ce se află la marginile Teologiei judecă toate lucrurile pe baza culorilor!

În toate epocile Bisericii semnalăm false tendinţe de înnoire, ca de altfel şi ortodoxism înflăcărat sau mai simplu strigăte în favorul ortodoxismului. Mai cu seamă în vremea noastră înfloreşte genul «înnoitorismului» şi al mesianismului. Mântuitori, salvatori ai Bisericii de dreapta sau de stânga îşi ridică vocea împotriva tuturor. Şi după ce dărâmă pe toţi şi pe toate, rămâne fiecare din ei unicul drept, singurul profet în picioare. Este adevărat că strigătele lor neregulate şi neteologice îi emoţionează, îi atrag pe creştini, care, în genere, îi aplaudă şi-i consideră pe înnoitori drept «luminaţi», «îndrăzneţi» şi «profetici». Fenomenul este foarte justificat.

Mai întâi, pentru că membrii Bisericii, cu cât mai conştienţi şi mai luptători sunt, cu atât mai multe pretind de la ei înşişi, cu atât mai clar discern sărăcia lor spirituală, cu atât mai profund tânjesc să înfăptuiască Evanghelia pe pământ, în viaţa lor. Şi auzind ei strigătele profetico-mântuitoare, îşi aţintesc urechea, îşi deschid inima în nădejdea că vor auzi, ceva dinamic şi viu, că vor simţi ceva măreţ. Tocmai de aceea credincioşii sunt de lăudat; neliniştea şi căutarea lor e sfântă.

În al doilea rând, pentru că totdeauna mulţimea copleşitoare a membrilor Bisericii nu are — puterea şi pregătirea de a teologhisi, de a face Teologie. Un mare număr de credincioşi sunt cucernici, în scop curat, urmărind în mod corect viaţa practică a Bisericii fără să deţină din punct de vedere teologic o cunoaştere mai profundă şi mai vie a dumnezeieştii Iconomii. Iar alţii iarăşi trăiesc pur şi simplu la marginile vieţii bisericeşti, deţinând cu această viaţă numai o relaţie epider-

mică şi născută din obicei. Şi pentru că le lipseşte trăirea, nu posedă un criteriu al acestei vieţi, al adevărului, al Teologiei. Şi astfel ei devin cu uşurinţă admiratori ai acestor strigăte profetico-mesianice, cu care ei cred că vor umple golul pe care li l-a lăsat lipsa vieţii bisericeşti.

Nenorocirea este însă că şi acum, ca şi odinioară, falsele strigăte mesianice înnoitoare provin de la creştini care nu au o relaţie profundă cu adevărul viu, care nu s-au predat adevărului aşa cum Domnul l-a dezvăluit în Biserica Sa, care nu au devenit atât cât trebuia (sau au devenit numai epidermic, superficial) Biserică. Şi de aceea, în ultima analiză a spuselor lor, ei vor o Biserică diferită, o Biserică după criteriile şi pe măsurile lor.

Dar o Biserică şi o teologie diferită nu constituie Biserica lui Hristos şi nu este teologia pe care o inspiră Duhul Sfânt. Şi cât de adevărată este această afirmaţie o poate constata cineva foarte uşor din spusele şi scrisul falşilor înnoitori contemporani. Absolut toţi, cu exactitate matematică, păstrează o oarecare distanţă faţă de fiecare Biserică istorică, sau dispreţuiesc, sau resping, sau trec sub tăcere unul sau mai multe puncte ale adevărului dumnezeiesc revelat. Cu toţii au o atitudine selectivă faţă de adevărul relevat pe care îl exprimă Tradiţia. Cu toţii au trufia de a hotărî ce anume vor accepta din cele ce Duhul Sfânt a dezvăluit - a revelat. Astfel, fără să-şi dea seama şi în mod inconştient, ei se declară judecători ai lucrării Duhului Sfânt. Această plasare, această atitudine a lor arată că ei nu deţin trăirea adevărului, că nu se lasă în voia Duhului Sfânt. De acolo şi strigătele lor, care iau forma unor chemări emoţionante şi mai ales populiste, chemări care nu presupun o putere şi o viaţă adevărată, şi care nu devin creatoare. Şi nu trebuie să uităm că aceia care i-au creat, care i-au ajutat pe creştini să înfrunte problemele lor spirituale zilnice au fost numai teologii care au adoptat şi au trăit profund duhovniceşte întregul adevăr revelat; şi numai adevărul acesta, dumnezeiesc şi real, dăruieşte omului putere creatoare.

De regulă, înnoitorii Bisericii se adresează către cei din afară, către un obiect sau o situaţie pe care urmăresc să le înnoiască. Tocmai de aceea ei îşi şi organizează suporterii împotriva acestuia sau aceluia şi anunţă programe şi măsuri legislative. Aşa însă dau uitării un lucru fundamental: că ceea ce are nevoie de înnoire (mai corect, de terapie şi vigoare) sunt ei înşişi, dacă Biserica înseamnă o unire autentică a omului cu Hristos prin Duhul Sfânt. Biserica nu constituie ceva «obiectiv», aşadar ceva în afara membrilor ei ca să o considerăm din punct de vedere pozitiv sau negativ. Noi, creştinii autentici suntem Biserica, oricât de inferiori am fi din punct de vedere al luptelor şi virtuţilor spirituale. Iar acestea — adică lupta spirituală şi virtuţile — cresc şi rodesc cu cât mai mult ne întoarcem către lăuntrul nostru, cu cât devenim mai luptători şi cu cât mai mult ne lăsăm cuprinşi de inspiraţia divină, cu cât mai mult înaintăm în virtuţi, cu cât mai adânc ne asemănăm lui Dumnezeu, cu cât devenim mai sfinţi şi, în fine, cu cât mai

mult harul lui Dumnezeu lucrează înlăuntrul nostru. Numai atunci cel îmbunătățit duhovnicește poate să afle metoda potrivită și termenii cuveniți ca să-i îndemne și pe alți frați la luptă și trezvie duhovnicească. Dacă nu deține premisele de mai sus, dacă așadar nu deține el însuși starea duhovnicească pe care vrea să o proiecteze în afară, atunci el nu va afla nici metoda potrivită pentru încercarea lui «înnoitoare», și nici nu-i va convinge pe auditorii săi. Fiecare mod de acțiune duhovnicească presupune virtutea discernerii, care este o roadă a Duhului Sfânt. Oamenii se lasă convinși și mai ales devin cucernici, evlavioși atunci când au înaintea lor un om cu stare duhovnicească și nu simplu niște cuvinte frumoase. Starea duhovnicească constituie prin sine putere și ea iradiază și înrâurește. Cuvintele frumoase și impresionante provoacă o excitare a afectivității și provoacă un entuziasm epidermic, care se veștejește repede și mai ales care nu găsește drumul, calea către cultivarea spirituală lăuntrică.

Extravertirea, moralismul, evsevismul, mesianismul și cele asemănătoare pot fi reușite ale entuziasmului, reușite curat omenești pe care le cunoaștem din etica filosofică, începând cu epoca platonismului mijlociu și ajungând prin intermediul idealismului până în epoca noastră. Este foarte caracteristic faptul că adeseori purtătorii «înnoirii» predică, acționează și rânduiesc lucrurile, ca și când toate ar depinde de ei. «Reușita» sau «nereușita» lor constituie realizarea lor personală. Nu au sentimentul, reverența că toate depind de Duhul Sfânt. Nu au nici sentimentul că, lucrând în favorul fraților lor, se mântuiesc ei înșiși. Ei însă presupun ființele lor (Eu-rile lor) ca fiind deja mântuiți. Dimpotrivă, adevăratul lucrător bisericesc simte că predică și lucrează (făptuiește) pentru mântuirea proprie. Dacă nu o face, nu se va mântui; și o face pentru că aceasta este voia lui Dumnezeu în cazul lui, aceasta este chemarea lui Dumnezeu. Și astfel simțind și activând, el își iubește și-l slujește concomitent pe fratele său.

Neliniștea pentru mântuire presupune dragoste față de Dumnezeu și dragostea pentru Dumnezeu naște dragoste către confratele nostru si nicicând invers. Și aceasta pentru că omul devine autentic și poate să înțeleagă — deci și să iubească — pe confratele său, numai dacă este în legătură cu Dumnezeu și dacă iubește pe Dumnezeu.

13. De ce Teologia nu este apofatică?

Cele ce am spus despre experiența Teologiei și despre convenționalitatea limbajului teologic ne ajută să înțelegem si cât de greșite sunt părerile atât ale acelora care consideră teologia și limbajul ei drept «catafatică», cât și ale acelora care o consideră «apofatică».

De vreme ce limba nu deține analogie cu adevărul, de vreme ce lipsește orice fel de analogia entis scolastică, atunci ea nu are nici o corespondență cu adevărul. Nu există numiri-cuvinte, care în chip propriu și catafatic să definească adevărul, de vreme ce o definire în mod catafatic a adevărului presupune cunoașterea firii (subl. tr.) adevărului.

Tocmai de aceea nici nu poate teologia să fie catafatică, în sensul teologilor scolastici apuseni, care presupun fie și numai o relativă cunoaștere și formulare catafatică a ființei lui Dumnezeu. Desigur această teologie și acest limbaj catafatic avea în vedere Wittgenstein când susținea că propozițiile metafizice sunt niște prostii[53] și că este cu neputință un cuvânt despre Dumnezeu în înțeles filosofic dar și religios, pentru că acest cuvânt încalcă raționalitatea, existența în lume, autonomia absolută a limbii. Noi mai adăugăm că un astfel de cuvânt, care crede că exprimă firea adevărului este lipsit de ipostază, o închipuire curată și copilărească, fără cea mai mică corespondență cu realitatea.

În teologie însă avem un limbaj care nu deține analogie cu adevărul, energiile Sale necreate. Și indică, înseamnă ceea ce se întâmplă, adică participarea la energiile dumnezeiești sau, altminteri, experiența adevărului, a existenței dumnezeiești. Și întrucât teologia pretinde să înregistreze, să indice experiența adevărului, caracterul ei este pozitiv și nu negativ: nu este apofatic.

Să vedem însă mai analitic problema. În filosofie se folosește curent termenul «cale apofatică», sau «metodă apofatică», care înseamnă reducere la divin sau la Unul prin înlăturarea, eliminarea acelor elemente care, ca și fenomene cosmice și compuse sau ca predicate logice, nu pot caracteriza divinul sau Unul. Adică filosoful ajunge la divinul căutat, dând la o parte ceea ce, după părerea lui, nu constituie sau nu caracterizează ceea ce el caută. Filosoful neagă câte predicate cunoaște el (via negativa). Astfel, în mod cu totul firesc, el folosește expresii negative - apofatice, precum: «ne-cantitativ», «ne-calitativ», «inefabil», «incomprehensibil», «inexprimabil», «infinit», «intangibil»... și celelalte. Și ceea ce va rămâne din eliminare, acela va fi divinul căutat.

Avem în fața noastră o metodă filosofică foarte folosită, care își are rădăcinile în filosofia clasică greacă și la poeții greci și care a atins punctul culminant în neoplatonism. Nu se pune aici problema dacă metoda este corectă sau greșită. Ea este ceea ce este în cadrul istoriei gândirii filosofice, este adică una din multele metode filosofice.

Problema care se pune este dacă metoda apofatică se aplică sau nu în teologie, dacă ea poate sau nu să fie în vigoare în teologie. Tema prezintă o actualitate excepțională, pentru că în ultimele decenii termenul «apofatic» și «teologie apofatică» sunt prezentate ca și caracteristice prin excelență ale teologiei ortodoxe. Tendința aceasta și-a aflat fundamentarea în primul rând la teologul rus din diaspora Vladimir Lossky. Cea mai însemnată lucrare a acestuia este «Eseu asupra teologiei mistice a Bisericii de Răsărit».[54] Lucrarea s-a editat în anul 1944 și a aflat un mare ecou atât în Răsărit, cât și în Apus.

---

53. Ludwig Wittgenstein, Logisch-philosophische Abhandlung (= Tractatus) 4003 și aiurea.

54. Această lucrare, care în genere este importantă, a fost tradusă în grecește cu titlul «Teologia mistică a Bisericii Răsăritene», Tesalonic, 1964 de către Șt. Plevrakis și în alte limbi europene. Alte lucrări relative ale lui Lossky: Theologie negative (=apofatică) et connaisance de Dieu chez Maitre Eckhart», (1960), La vision de Dieu (1962) ș.a.

În această scriere se declară în mod categoric că «orice teologie adevărată este în sine o teologie apofatică»[55], ceea ce constituie una dintre frazele cele mai lipsite de teologie ale lui Lossky. Astfel, în ultimii 20 de ani, orice teolog grec dorește, de exemplu, să condamne teologia apuseană, acela numește, caracterizează teologia ortodoxă ca «apofatică», iar pe cea apuseană «catafatică» și în acest chip și-a atins scopul. Cine vrea să arate că deține în profunzime teologia ortodoxă (că este «expert» în teologie ortodoxă), acela repetă cu satisfacție și fără explicații fraze ca acestea: «apofatismul Părinților», «teologie apofatică», și altele de acest fel. Aproape că nu îndrăznește vreun teolog să treacă cu vederea acești termeni din cuvântul lui oral sau scris.

Dar este teologia noastră «apofatică»? Constituie, adică, apofatismul o caracteristică fundamentală[56] a ei?

Pentru ca apofatismul să fie caracteristica fundamentală sau principală a teologiei, el trebuie să constituie sau scopul ei (cel la care aceasta vrea să ajungă), sau punctul ei de plecare, sau procedura ei (modul în care ea se creează).

a) Cât privește întrebarea despre scopul Teologiei, răspunsul este ușor: teologia țintește la ceea ce este Dumnezeu și nu la ceea ce El nu este; ea se interesează de faptul experienței adevărului sau de comuniunea cu adevărul și nu de ceea ce nu este experiență sau comuniune a adevărului. Sf. Grigorie de Nisa este foarte expresiv atunci când lămurește că însemnătate are faptul că ne interesăm despre ceea ce «are»[57] Dumnezeu, despre comuniunea cu Dumnezeu, adică despre ceva perfect realist și pozitiv. Nici chiar «a spune ceva» despre Dumnezeu[58] sau «a cunoaște» ceva despre Dumnezeu nu constituie scop în teologie. Totalmente opusă este situația în cazul apofatismului. Metoda apofatică și apofatismul se epuizează cu necesitate în ceea ce nu este Dumnezeu.

Ea înregistrează ceea ce nu constituie pe Dumnezeu. În plus, — și aceasta are o însemnătate hotărâtoare — metoda apofatică nici nu vrea și nici nu poate să vorbească despre comuniunea sau despre experiența adevărului, de vreme ce ea numai enumeră ceea ce nu este adevărul. Astfel așadar devine limpede că alt scop avem în teologia Bisericii și alt scop are metoda filosofică apofatică: teologia se interesează de experiența adevărului, pe când metoda apofatică ignoră experiența adevărului (sau, ca metodă, nu o urmărește).

Prin metoda apofatică cunoaștem «ceea ce nu este — ho me estin», ceea ce nu este Dumnezeu, și nu «ceea ce este — ho esti»[59], adică ceea ce este Dumnezeu. Constatarea aceasta a fost făcută mai întâi

---

55. Vezi .p 40 (traducere greacă).
56. Vezi mai sus p. 288 (traducerea greacă). (= Epilog, n.tr.).
57. Sf. Grigorie de Nisa, Cuvântări la «Fericiri» 6: PG 44, 1265 AB: «Căci în obiceiul Sfintei Scripturi «a vedea» (+pe Dumnezeu) înseamnă același lucru cu «a-L deține» (= a-L avea pe Dumnezeu)... prin vedere a dobândit viață fără de sfârșit... lumină adevărată». Vezi la același scriitor și PG 44, 624C, 737D, 740 A, 823BC, 836 D.
58. Ibidm; PG 44, 1269.
59. Clement Alexandrinul, Covoare V, 11: BEP 8, 142.

de Clement Alexandrinul în scrierea sa «Stromate (—Covoare)»[60]*, unde, urmând pe filosoful lui iubit, pe Platon, se foloseşte de metoda apofatică, dar spre a ajunge la concluzia că, teologia, prin metoda aceasta, nu ajunge nicăieri, de vreme ce «ho me esti» (ceea ce nu este), nu este (identic cu «ho esti» (ceea ce este), adică ceea ce căutăm.*

După Clement, un secol şi jumătate mai târziu, marele «teolog» prin excelenţă, Sf. Grigorie de Nazianz, va face o mai adâncă disecţiune în această temă. El va sublinia nu numai faptul că metoda apofatică nu este satisfăcătoare, dar mai ales că, prin ea, cineva declară ceea ce nu este (Dumnezeu), atunci când el deja ştie, cunoaşte ceea ce este (Dumnezeu)[61]*. Pentru că adevărul se găseşte în legătură reală cu omul, toate lucrurile dobândesc o bază realistă: numai cel care cunoaşte piatra poate să spună ceea ce nu este piatră; şi numai cel care are comuniune cu Dumnezeu poate să spună ceea ce nu este Dumnezeu.*

O părere asemănătoare a exprimat şi G. Ed. Moore, unul dintre întemeietorii filosofiei analitice contemporane, pornind de la alte premise. La certitudinea — spune el — că plăcerea nu constituie un bun ajunge cineva în clipa când poate să vadă — să înţeleagă bunul acela[62]*. Negării a ceea ce nu este ceva, îi premerge un fel de vedere a (lucrului) aceluia ce este ceva. Astfel rolul apofatismului în teologie se anulează, de vreme ce chiar şi la ceea ce nu este Dumnezeu suntem conduşi prin altă metodă şi nu prin metoda apofatică, prin eliminare (sau negare: via negativa).*

Sf. Grigorie Teologul, ca să arate cât de mică însemnătate are în Teologie metoda apofatică, — cu toate că el foloseşte expresii ale acestei metode —, face următoarea asemănare: cineva întreabă ca să afle cât fac cinci şi cu cinci şi primeşte răspunsul că 5+5 nu fac nici doi, nici trei, nici patru, nici cinci, nici şase, nici şapte, nici opt, nici douăzeci, nici treizeci, nici celelalte numere fără de sfârşit. Dar de vreme ce nu i se răspunde că «cinci şi cu cinci fac zece», cel ce întreabă nu primeşte răspuns. Rămâne (mai departe) nesatisfăcut şi cu întrebarea lui[63]*. Tot aşa se întâmplă şi cu orice apofatism în Teologie. Dacă el exprimă cu necesitate numai ce nu este Dumnezeu, atunci el nu constituie un răspuns la problema despre Dumnezeu.*

Sf. Vasile cel Mare, care este revelator în simplele lui lămuriri, întâmpină, înfruntă şi el problema aceasta. Mai mult, cele ce scrie el în anul 364 relativ la această problemă în lucrarea Împotriva lui Eunomie (A, 10), au constituit temelia pe care au construit ceilalţi capadocieni şi toţi teologii ce au urmat. Sf. Vasile discerne aşadar «numirile» despre Dumnezeu în:

60. Ibidem.

61. «Este cu mult mai uşor şi mai concis să ne arăţi ceea ce nu este ceva (enumerând) ceea ce el este, decât să ne arăţi ceea ce el este negând tot ceea ce el nu este». Sf. Grigorie Teologul, Cuvântul 28 (al doilea teologic), 9; BEP 8, 142.

62. Vezi p. 16 din lucrarea fundamentală a lui G. Ed. Moore, Principia ethica, care s-a editat pentru prima dată în anul 1903.

63. Vezi nota 61.

1. cele ce sunt «declarative» ale «calităţilor», adică ale însuşirilor lui Dumnezeu şi în

2. cele ce exprimă «ne-însuşiri,» «ne-calităţi» ale lui Dumnezeu. Înţelesul celor din urmă, adică al formulărilor apofatice despre Dumnezeu, precum «ne-văzut», «ne-muritor» ş.a., se găseşte numai în următoarele: «prin fiecare din acestea suntem învăţaţi să nu cădem în sensuri necuviincioase în opiniile noastre despre Dumnezeu. . .»[64]*; numirile apofatice ne ajută «să nu ne ducem gândul la cele ce nu trebuie». Însemnătatea apofatismului este pentru Sf. Vasile interdictivă, neîngăduitoare. El (=apofatismul) nu ne îngăduie, ne împiedică să ne gândim la acest lucru sau la acela, interzice minţii noastre să atribuie lui Dumnezeu orice nu este Dumnezeu. Prin urmare (metoda apofatică) nu are o contribuţie pozitivă, dar nici nu este respinsă. De ce? Evident, pentru că fie şi indirect apofatismul îi păzeşte pe creştinii mai slabi de lunecări grosolane şi mai ales pentru că arată filosofilor păgâni că Dumnezeul Bisericii este cu totul altul, cu totul deosebit de Dumnezeul filosofiei şi de religia păgână.*

b) Apofatismul nu constituie nici punct de pornire în Teologie. Asta se întâmplă — şi este drept să se întâmple — numai în filosofie, care, în final, nu constituie un răspuns la problema despre Dumnezeu, pentru că ea nu asigură o comuniune cu Dumnezeu.

Am însemnat şi mai sus faptul că, pentru ca să declare cineva ce nu este Dumnezeu, trebuie cu necesitate să cunoască ceea ce Dumnezeu este, fapt care presupune comuniune cu Dumnezeu, comuniune care, aici, se identifică cu cunoaşterea lui Dumnezeu, cu faptul de a-L deţine şi a-L trăi pe Dumnezeu. A-l deţine şi a-L trăi în mod revelator pe Dumnezeu constituie cel mai profund şi cel mai vechi punct de pornire al Teologiei. Cu anumite premise, cineva dobândeşte experienţa adevărului; şi tocmai pentru că trăieşte această realitate, el poate exprima (apoi) ceea ce trăieşte şi ceea ce nu constituie trăirea lui.

Sf. Clement al Alexandriei, când vorbeşte despre metoda regresului (reducţiunii) la Dumnezeu prin eliminări (negaţii), îl înfăţişează pe Moise dezamăgit de căutările sale. Ca să accepte şi să mărturisească, de exemplu, că Dumnezeu este mai presus de loc şi de timp, că prima cauză nu locuieşte într-un loc, aceasta nu înseamnă că îl cunoaşte pe Dumnezeu. Tocmai de aceea şi Moise, având conştiinţa necunoaşterii lui şi tânjind să-L trăiască pe Dumnezeu, se adresează lui Dumnezeu şi Îl imploră: «Dezvăluieşte-mi-te»! (Ieşire 33, 13). Şi marele profet cere de la Dumnezeu să i se înfăţişeze în persoană, pentru că pe Dumnezeu Îl poate predica — Îl poate face cunoscut omului numai puterea lui Dumnezeu: «pentru că Dumnezeu nu poate fi explicat şi nici divulgat oamenilor, decât numai prin însăşi puterea Lui să fie făcut cunoscut. . .»[65]*. De om depinde numai «căutarea», neliniştea după adevăr. Câtă vreme el nu deţine adevărul, «căutarea» aceasta este «fără formă şi*

---

64. Sf. Vasile cel Mare. «Impotriva lui Eunomie», I, 10; BEP 52, 171.
65. Clement Alexandrinul, Covoare V, 11, BEP S, 142.

nevăzută»[66], *adică nu are un conţinut — o formă concretă, este o nostalgie nedefinită a paradisului pierdut. Omul este sigur numai de nostalgia sa, de lipsa lui de cămin.*

Dacă «căutarea» lui ar fi avut un conţinut concret ar fi însemnat că omul cunoaşte ceea ce caută. Dar dacă ar fi cunoscut (mai dinainte) lucrul căutat, atunci el nu l-ar mai fi căutat. Cunoaşterea pe care o cere omul este un dar dumnezeiesc, care i se dă omului ca har prin Fiul lui Dumnezeu: «... iar darul cunoaşterii de la El (de la Dumnezeu) este prin Fiul».[67] *De exemplu, faptul că omul este atras de Dumnezeu Tatăl sau că duhul omului («liberul arbitru») ajunge la cunoaşterea Binelui-adevărului, depăşind puterile raţionale, este ceva ce se întâmplă prin harul dumnezeiesc*[68]. *Clement crede că ceva asemănător învaţă şi Platon în «Menon», când afirmă că «printr-un dar dumnezeiesc (theia moira)», «se naşte virtutea în om»*[69].

Prin urmare, în Teologie, punct unic şi absolut de pornire este cunoaşterea-experienţa adevărului, pe care, când deja o deţinem în mod revelator, încercăm să o explicăm ce este şi ce nu este cu orice mijloc de exprimare este cu putinţă. Aşadar în Teologie punctul de pornire este de la existent (de la ceea ce deţinem) şi nu de la in-existent. Pornim de la experienţa existentului şi nu de la expresii care declară ceea ce nu este existentul (apofatismul). Experienţa Dumnezeului viu, existent, de exemplu, ca şi cauză a tuturor lucrurilor, îi duce pe cei ce au această experienţă să declare pe Dumnezeu ca «existent», «real», ca şi «făuritor», ca şi «fiinţă».[70] *Experienţa lui Dumnezeu ca şi cauză a cuvântului (raţiunii - logos), duce la caracterizarea lui Dumnezeu ca «raţional», «înţelept», «raţiune», «înţelepciune» ş.a.m.d. Tot aşa a fost numit «raţiune» (minte) şi «raţional» (spiritual), «viaţă» şi «izvor de viaţă», «putere» şi «puternic»*[71]. *Este foarte semnificativ şi faptul că Hristos însuşi, teologhisind despre Sine a spus câteva din cele ce El este: «adevăr», «viaţă», «lumină», «cale», «viţă de vie» ş.a. Aşadar El s-a exprimat în mod pozitiv. Nu a spus, de exemplu, că este «supra-viaţă», «supra-fiinţă» sau «nemărginit» (apofatism).*

Aceeaşi tactică au urmat-o şi scriitorii Noului Testament şi Sfinţii Părinţi teologi ai Bisericii. Cei din urmă însă, mai ales începând cu secolele III şi IV, au început să folosească şi expresii apofatice, a căror semnificaţie însă trebuie să o cercetăm mai îndeaproape.

c) Procesul Teologiei (în ce priveşte pozitivitatea sau negativitatea lui) este delimitat de experienţa adevărului ce a fost dăruită de Dumnezeu omului şi de nevoia omului de a înţelege inductiv cât se poate mai mult această experienţă.

---

66. Ibidem.
67. Ibidem.
68. Clement Alexandrinul, **Covoare** V, 12; **BEP** 8, 147.
69. Platon, **Menon** 99 E.
70. Sf. Ioan Damaschin, **Expunerea exactă a credinţei ortodoxe** 1, 12; **PG** 94, 144—149.
71. Ibidem.

Cum am arătat deja într-un alt paragraf, experienţa adevărului este un rezultat al energiei, al acţiunii lui Dumnezeu înlăuntrul omului, ceva ce îndrumă şi la înţelegerea activităţii creatoare în genere a lui Dumnezeu în lume, ca şi Creator, Prevăzător ş.a. Însă lucrarea lui Dumnezeu dezvăluie prin experienţă numai existenţa lui Dumnezeu (însuşirile — calităţile) şi relaţiile[72] *persoanelor Sfintei Treimi, aşa cum lămureşte şi primul scriitor bisericesc care s-a ocupat cu metoda apofatică. De aceea şi Teologia încearcă să marcheze şi să exprime exact această realitate. Pe aceasta o analizează şi o înfăţişează epagogic, pentru că el deţine experienţa numai a acestei realităţi. Şi experienţa aceasta pe care o deţine, teologul o exprimă în mod pozitiv, descriptiv, convenţional, într-un limbaj convenţional, dar oricum pozitiv. Întreaga teologie, care este cu putinţă numai atâta vreme cât există experienţa adevărului, se referă la dumnezeiasca existenţă (einai) la care participă omul, se referă la ceea ce omul are, deţine şi trăieşte. Avem de-a face aşadar cu o analiză a ceea ce viază, ce trăieşte omul şi nu cu o descriere a ceea ce nu este trăit.*

Teologia, de exemplu, spune: Dumnezeu este întreit şi distins, deosebit în trei persoane, care au între ele relaţie de Tată care naşte, Fiu născut şi Duh purcezător. Fiecare ipostază are însuşiri speciale şi acţionează în afară în chip special. După felul de acţiune al ipostazelor dumnezeieşti (în V.T., în N.T. şi în Biserică) depinde şi modul în care urmăreşte mântuirea lui şi modul în care, în final, Dumnezeu însuşi îl mântuieşte şi îl îndumnezeieşte.

Strădania Teologiei, încă din vremea Noului Testament, a fost cum să dobândească omul experienţa fiinţei şi energiilor ipostazelor dumnezeieşti şi cum să exprime în mod constructiv această experienţă. Este prin urmare evident că mersul şi procedura aceasta a Teologiei nu este apofatică. Ea nu caută ceva ce trebuie (apoi) să nege, ci ceva cu care va trebui să trăiască. Se trudeşte pentru «fiinţă», pentru «ceea ce este» şi nu pentru ceea ce nu este. Se nelinişteşte pentru viaţă şi nu pentru ceea ce nu e viaţă. Nici nu se putea să fie altfel, de vreme ce Moise, întrebându-L pe Dumnezeu care este numele Său, a primit răspunsul: «Eu sunt cel ce sunt» (Ex. 3, 14). Dumnezeu nu i-a spus, de exemplu, sunt «cel mai presus de existenţă», sau «cel mai presus de fiinţă», sau «cel fără de-nceput». Iar apostolul (Pavel) i-a răspuns «zeului necunoscut» al atenienilor cu Dumnezeul cunoscut al creştinilor. Grija apostolului a fost să spună ceea ce cunoaşte, cine este Dumnezeu.

Cu toate acestea în textele Sfinţilor Părinţi întâlnim expresii apofatice. Fenomenul acesta este pe de o parte de mai mică însemnătate, iar, pe de altă parte, cum vom explica, constituie o urmare a experienţei-cunoaşterii existenţei lui Dumnezeu. În paralel, nu trebuie să se subaprecieze deloc influenţa climatului filosofic al epocii şi mai ales a neoplatonismului, care era dominat de limbajul apofatic, în limbajul teologic — mai ales începând cu secolul al IV-lea. Mai mult, această

72. Clement Alexandrinul, Covoare V, 12; BEP 8, 147.

influenţă este mai adânc înţeleasă şi din nevoia de a se răspunde filosofiei, ca şi acelor eretici care înţelegeau cunoaşterea lui Dumnezeu ca şi cunoaştere a firii dumnezeieşti. Sfinţii Părinţi şi teologi nu au întâmpinat nicicând în Biserică problema cunoaşterii firii-fiinţei dumnezeieşti. Tocmai de aceea, ajutaţi iarăşi de limbajul filosofic, spunem despre Dumnezeu, de exemplu, că este «incomprehensibil», «inefabil», «inaccesibil». Acestea însă au fost valabile şi sunt valabile pentru firea lui Dumnezeu, care, oricum, nu constituia pentru ei ceea ce ei căutau, păsul lor. Dimpotrivă grija care în sens propriu îi absorbea era comprehensibilitatea ceea ce era inteligibil, ceea ce se poate spune şi ceea ce este accesibil din existenţa lui Dumnezeu şi din energiile Lui (şi nu din firea Lui). Cu alte cuvinte, afirmaţia unora că ei cunosc firea dumnezeiască (afirmarea — hikatafasy — cunoaşterii firii dumnezeieşti) îi conducea foarte corect la negarea unei astfel de cunoaşteri, adică la expresii apofatice. Dar acest fapt reprezenta, în scrierile lor, numai nişte clipe neplăcute, lipsite de farmec, ca şi nişte izbucniri de reverenţă admirativă în faţă de Dumnezeu; dar, de fapt, în cea mai mare parte a scrierilor lor, strădania lor dominantă şi unică se referea la ceea ce ne dezvăluie Dumnezeu despre Sine şi, prin urmare, la ceea ce noi cunoaştem de la Dumnezeu.

În acest punct este poate util să explicăm faptul că, în anul 1936[73], şi Vladimir Lossky a început să vorbească despre apofatismul teologiei ortodoxe ca reacţie împotriva teologiei catafatice a apusenilor şi mai ales a romano-catolicilor, unde domina neoscolasticismul-neotomismul, al cărui vestit reprezentant era la Paris E. Gilson, ale cărui cursuri Lossky le-a audiat timp de mai mulţi ani. În teologia apuseană ,neoscolastică nu se făcea deosebire între firea dumnezeiască şi energiile necreate, şi, în consecinţă, cunoaşterea lui Dumnezeu era înţeleasă ca şi cunoaştere parţială a firii dumnezeieşti. Este vorba fireşte de o învăţătură falsă, faţă de care a reacţionat ortodoxul Lossky opunându-i apofatismul, pe care l-a supra-accentuat pentru că el s-a sprijinit la început pe scrierile areopagitice, al căror scriitor a fost influenţat în esenţă — şi nu numai în limbaj — de neoplatonism, dat fiind şi faptul că el nu era nici un teolog curat ortodox.

Alunecarea lui Lossky în supra-accentuarea apofatismului o repetă foarte mulţi teologi ortodocşi în Răsărit şi în Apus, încât ei lasă impresia că principala caracteristică a teologiei ortodoxe o constituie apofatismul sau că — în cel mai bun caz — în teologia ortodoxă avem o combinaţie de elemente apofatice şi catafatice. Şi-n acest al doilea caz este vorba de o confuzie, pentru că termenul «teologie catafatică», atât în vechea, cât şi în contemporana teologie apuseană înseamnă o cunoaştere parţială a firii dumnezeieşti, ceea ce pentru sensoriul ortodox constituie o învăţătură falsă evidentă. Teologia ortodoxă nu face nimic altceva decât să înţeleagă şi să exprime în cuvinte experienţa existenţei şi a energiilor Dumnezeului celui Întreit. Şi această descriere are

73. În anul 1936, el a scris lucrarea «La théologie négative dans la doctrine de Denys l'Aréopagite».

un caracter pozitiv, caracter care nu trebuie să fie confundat cu cunoaşterea firii dumnezeieşti, cum se mândreşte că reuşeşte teologia catafatică. Această lămurire face clar faptul că teologia ortodoxă nu este nici catafatică şi nici apofatică; ea este experimentală, pentru că este întemeiată pe experienţă. Experienţa este cea care o interesează şi pe aceasta o descrie.

Caracterul pozitiv al expunerii cunoaşterii existenţei dumnezeieşti este semnalată în multe rânduri la Sfinţii Părinţi. Un text chiar al Sf. Ioan Damaschin, care se referă la formulările apofatice şi la cunoaşterea existenţei dumnezeieşti, a fost răstălmăcit şi a fost interpretat ca o acceptare a caracterului apofatic şi catafatic în Teologie. Cu puţină atenţie însă şi dacă luăm serios în considerare faptul că Sf. Ioan Damaschin respinge orice fel de cunoaştere a fiinţei dumnezeieşti şi orice numire pentru fiinţa dumnezeiască[74]*, atunci înţelegem că termenii «aprobare» (=katafasis) şi «catafatic»*[75] *pe care el îi foloseşte înseamnă simplu caracterul pozitiv al referirii la existenţa dumnezeiască (şi nu la fiinţa dumnezeiască). Astfel aşadar între expresiile spuse «în mod catafatic» sunt, de exemplu, acelea care îl caracterizează pe Dumnezeu ca şi «cauză», «cel ce este» («fiind»), «început», «cuvânt», «putere» ş.a. Caracterizările acestea au un caracter pozitiv, pentru că presupun lucrarea prezenţei lui Dumnezeu în lume, lucrare pe care o experiază omul şi tocmai de aceea o exprimă în mod pozitiv. Această lucrare îl dezvăluie pe Dumnezeu ca activând şi lucrând, dar nu dezvăluie şi firea Lui. Datorită acestui fapt, caracterizările de mai sus, adică «cele ce sunt spuse în mod catafatic», nu presupun o teologie catafatică care consideră că cunoaşte în parte firea dumnezeiască, ci presupun o exprimare ,o declarare (şi prin urmare pozitivă) a experienţei adevărului, adică faptul că Dumnezeu este «cauză», «fiind» (cel ce este), «început» ş.a.m.d.*

Textul care poate fi răstălmăcit mai mult este următorul: „Acestea sunt însuşirile afirmative şi negative (ale lui Dumnezeu).[76] *Dar numirea cea mai plăcută este aceea care rezultă din unirea acestor două, spre exemplu: «fiinţă mai presus de fiinţă», «Dumnezeu mai presus de dumnezeire», «principiu mai presus de principiu» şi altele ca acestea"*[77]*.*

Pretutindeni, dar şi la Sf. Ioan Damaschin, numirile apofatice sunt exprimate în relaţie cu fiinţa dumnezeiască, dar ele nu o exprimă, ci

---

74. Vezi, de exemplu, textul: «**Dumnezeirea fiind incomprehensibilă, va fi negreşit şi anonimă, fără nume (= după fiinţa ei (subl. Autorului). Aşadar, necunoscând fiinţa ei, să nu căutăm numiri pentru fiinţa ei...**» (Sf. **Ioan Damaschin. Expunerea exactă a credinţei ortodoxe I, 12; PG 94, 845 B. Am îndreptat traducerea românească p. 36).**

75. Ibidem, PG 94, 845 şi 848.

76. Ediţia critică a lui B. Kotter (**Die Schriften des Johannes von Damascos, II, Expositio fidei**, Walter de Gruyter. Berlin — New-York, 1973, p. 36, I. 30) nu are şi textul «**şi negative (ale lui Dumnezeu)», care există în ediţia Migne (Pg 94, 848 B). Personal cred că adausul «şi negative» este cerut şi de continuarea textului «he ex amphoin sunapheia...»** (n.tr.).

77. Ibidem, PG 94, 848. Noi urmăm cu unele nuanţări traducerea Pr. D. Fecioru, (ediţia «**Scripta**», Bucureşti, 1993), p. 37.

spun numai că ea este cu totul altceva decât oricare lucru. Astfel, de exemplu, avem referirile negative la firea dumnezeiască: «mai presus de ființă», «mai presus de Dumnezeu», «supracauzal», «neființial», «netemporal», «nevăzut», «făr' de-nceput», «de necuprins». Caracterizările pozitive se referă la existența lui Dumnezeu (în puterea (baza) experienței energiilor) și o declară în mod pozitiv: «dumnezeire», «ființă», «cel ce este», etc. Prin urmare pentru Damaschin nu avem aici elemente de teologie catafatică, pe care în mod limpede el o neagă, pentru că respinge orice posibilitate de cunoaștere și de numire a ființei dumnezeiești. Avem aici numai uzul, folosința unor expresii apofatice și declararea pozitivă a experienței adevărului (a existenței lui Dumnezeu).

O cercetare mai îndeaproape, o disecțiune mai adâncă în temă ne poate descoperi și alte aspecte mai interesante. Mai sus l-am văzut pe Sf. Grigorie Teologul afirmând pe drept cuvânt că, atunci când cunoști ceea ce este un lucru, cunoști cu ușurință și ceea ce nu este el. La fel și aici. Cunoscând în mod empiric energiile, (lucrările) lui Dumnezeu, cunoști ceea ce nu este Dumnezeu, adică dai la o parte, extragi cu ușurință toate cele ce nu sunt Dumnezeu. Folosește atunci cu multă tihnă apofatismul. Lucru și logic și corect. Noi însă știm bine că cele mai multe expresii apofatice în filosofia veche (mai ales în neoplatonism) și în teologie sunt identice. Și chiar cu aceeași rânduială: ca să fie respins ceea ce nu este divinul «Aphaton», adică «inefabil», «inexprimabil» numește Sf. Ioan Gură de Aur[78] divinul, și tot «aphaton» îl numește și Plotin[79]. Și amândoi acești bărbați presupun realmente neputința inventarierii, (descrierii amănunțite) divinului. Sunt așadar amândoi purtători ai revelației? Bine-nțeles că nu. Când Dumnezeu revelează, descoperă ceva ce El vrea să înfățișeze și nu ceva ce nu vrea să descopere. Iar firea Sa, la care se referă expresiile apofatice, El nu a vrut să o descopere. Înțelesul apofatismului este contrar cu actul revelației. Expresiile filosofice apofatice pot fi folosite în tihnă și în teologie, fără să fie nevoie de procedura restabilirii semnificației lor, cum se întâmplă în cazul acelor termeni filosofici care au un caracter pozitiv și sunt folosiți în teologie pentru a semnifica altceva, adică «ceva» din adevărul revelat. În genere termenii apofatici sunt luați în teologie așa cum sunt, adică cu înțelesul lor «din afară», pentru că ei constituie în sine negări ale rostirii lor pozitive. Cuvântul «incomprehensibil» slujește ca și negație a pozitivului «comprehensibil». Termenul «făr' de'nceput» slujește ca și negație a lui «început». Noțiunile inițiale pozitive ce sunt respinse exprimă lucruri, relații sau predicate logice care nu se identifică nici unul cu divinul (cu firea dumnezeiască). Dimpotrivă, atunci când teologii folosesc cuvântul pozitiv «naștere» pentru Fiul, ei trebuie să explice faptul că înțeleg acest cuvânt nu ca fiziologii sau ca filosofii, ci într-un fel cu totul deosebit. Și acest fapt se întâmplă în teologie de fiecare dată când se încearcă prin cuvânt-termen

---

78. Sf. Ioan Gură de Aur, Despre incomprehensibilitate... V, 6; PG 48, 745.
79. Plotin. Enneades, IV, 8, 6.

să se exprime, să se declare (şi nu să se nege) ceva din existenţa divină.

Impresia greşită că teologia noastră este în principal apofatică sau şi apofatică este întărită şi de răstălmăcirea celor ce urmează:

Teologii simt şi exprimă o reverinţă sinceră în faţa adevărului, rămân extaziaţi în faţa faptului cutremurător al revelaţiei, formulează în multe chipuri şi pe tonuri înalte micimea lor în faţa măreţiei lui Dumnezeu şi, fireşte, mărturisesc întotdeauna necunoştinţa lui Dumnezeu în totalitatea Sa. Acestea constituie însă o reverinţă cucernică şi nu o mărturisire că ignoră energiile dumnezeieşti, energii care sunt necreate şi sunt dăruite de cele trei ipostaze dumnezeieşti, adică de existenţa treimică a lui Dumnezeu, fapt care înseamnă că aceşti teologi comunică cu existenţa lui Dumnezeu şi-L cunosc, fireşte, atâta cât consideră Dumnezeu şi cât teologii sunt capabili, ca fiinţe create şi păcătoase, să suporte adevărul.

Mult mai mult este rău înţeles faptul că lucrarea revelatoare a lui Dumnezeu, — fiind privitoare la existenţa, la însuşirile persoanelor dumnezeieşti, la relaţiile dintre ele şi la felul cum se înfăptuieşte mântuirea — nu dezvăluie toate lucrurile despre persoanele dumnezeieşti. Dumnezeu dezvăluie puterea şi înţelepciunea Sa, dar, bine-nţeles, nu dezvăluie toată puterea şi toată înţelepciunea Sa[80]*. La fel, dezvăluind relaţia Cuvântului dumnezeiesc faţă de Tatăl ca Fiu, El nu dezvăluie şi toată adâncimea relaţiilor celor două persoane. Este revelat (descoperit) numai atât cât este necesar pentru mântuirea omului. Părinţii teologi cunosc-trăiesc deplin relativitatea, în raport cu totalitatea ei, a dumnezeieştii existenţe revelate şi-şi exprimă, fireşte, întreaga lor reverinţă cucernică faţă de nesfârşirea (infinitatea) lui Dumnezeu. Este vorba însă de o reverinţă cucernică şi nu de apofatism; este vorba de o mulţumire, recunoştinţă pentru ceea ce Dumnezeu a descoperit şi nu de o preocupare cu ceea ce Dumnezeu nu a revelat din existenţa Sa, Ba încă, preocuparea cu ceea ce Dumnezeu nu a descoperit sau nici nu va descoperi, datorită faptului că omul este o fiinţă creată, este condamnată ca o curiozitate primejdioasă şi ca o împietate de către toţi Părinţii Bisericii, fără excepţie.*

14. Constituie teologia o elinizare a creştinismului sau o încreştinare a elenismului?

Convenţionalitatea limbajului teologic devine şi cheia care descuie teoriile despre elinizarea creştinismului, despre încreştinarea elenismului sau despre armonia şi împerecherea creştinismului cu elenismul. Arată în mod direct sau indirect că ceea ce propuneau ca şi ra-

80. Vezi, de exemplu, Sf. Ioan Gură de Aur, Despre incomprehensibilitate X, 5; PG 48, 706—708; Omul «cunoaşte, pe de o parte», despre Dumnezeu «că El este înţelept, dar ignoră cât de mult înţelept este. Nu ignoră că Dumnezeu este mare, însă cât de mare sau care este măreţia Lui, aceasta omul nu o cunoaşte. Că Dumnezeu se află pretutindeni omul o ştie, dar cum se-ntâmplă aceasta, el nu o ştie".

ţiune a existenţei lor nu există, ci ele constituie roada a unei răstălmăciri şi a unei priviri critice superficiale a datelor teologiei, ce se exersa în Biserică.

Este suficient, desigur, să existe realmente conştiinţa convenţionalităţii limbajului, fapt de care ne putem da uşor seama, pornind chiar de la cuvintele Domnului şi ale Sf. Apostoli, aşa cum am văzut când ne-am referit la demitologizare.

Apoi, Sf. Părinţii teologi, care au fost acuzaţi de elenizarea creştinismului sau au fost lăudaţi pentru creştinarea elenismului, aveau conştiinţa absolută că existenţa primordială, adevărul, pentru că nu are o analogie în limbaj, poate fi exprimat numai în mod convenţional şi nu numai într-un singur fel.

Sf. Atanasie, de exemplu, a susţinut teoretic această atitudine şi a aplicat-o în practică. Şi Părinţii Capadocieni, ca şi mari ucenici ai unui mare dascăl, l-au urmat.

Sf. Grgorie Teologul a mers chiar mai departe. Cu mai bine de 1600 de ani înaintea Structuralismului, el a constatat că termenii filosofici platonici presupun structuri diferite de acelea pe care el însuşi deţinând experienţa adevărului, le presupune. Şi este minunat faptul că el încearcă un fel de «destructuralism» (destruc-turalismus) al termenilor platonici, pentru a exprima prin ei existenţa şi relaţia persoanelor Sfintei Treimi, de vreme ce trebuia să folosească limba, noţiunile prin care atunci se înţelegeau oamenii cultivaţi cărora el se adresa.

Este limpede, aşadar, faptul că, de vreme ce discernea ca limpezime experienţa adevărului de structurile noţiunilor filosofice, de conţinutul lor, el nu voia (şi nici nu se afla în primejdia) să introducă păreri filosofice curate în teologie. El nu voia aşadar şi nici nu intenţiona să elenizeze creştinismul.

Mai mult, de vreme ce deosebea cele două mărimi, de vreme ce destructuraliza noţiunile filosofice dispensându-le de conţinutul lor, el nu voia nici să încreştineze filosofia, elenismul.

Acelaşi lucru este valabil şi pentru teoria armonizării sau împerecherii creştinismului cu elenismul.

De vreme ce prima grijă a teologului era experienţa adevărului (pentru că propriu-zis cu aceasta trăia) şi pentru că el îşi exprima această experienţă cu termeni lexicali filosofici, pe care, de regulă, era atent să-i destructuralizeze, cu siguranţă el nu era interesat nici de potrivirea, nici de împerecherea celor două mărimi, aşa cum cu voce atât de tare, dar totalmente lipsită de argumente, se susţine.

Încercând acum o formulare pe scurt a relaţiei creştinismului cu elenismul, am putea caracteriza această relaţie drept firească şi distinctivă.

Firească, pentru că în mod simplu, firesc şi neforţat, fiecare teolog, ca şi exprimător al unui adevăr, folosea măsurile, structurile, limbajul mediului, tot aşa cum folosea şi celelalte elemente ale lumii, căreia de altfel aparţinea. El era neapărat şi un fiu al epocii sale. Distinctiv, pentru că teologul era atent să discearnă în termenii verbali pe care-i folosea, care este conţinutul lor filosofic în sine şi cum, în ce mod

va arăta el că vrea să semnifice cu aceeaşi termeni altceva, adică adevărul dumnezeiesc.

Dar lucrurile n-au fost întotdeauna aşa de simple. De aceea şi este nevoie să facem trei observaţii, ca să putem avea o imagine mai generală a fenomenului.

Mai întâi, teologii creştini nu foloseau numai unii termeni filosofici aleşi, la care ne-am referit, şi nu au vorbit de exemplu, numai despre existenţa şi relaţia persoanelor Sfintei Treimi, în care caz erau desigur deosebit de atenţi. Ci au folosit cu răgaz şi-n chip foarte firesc întregul lor univers, cele mai multe forme de comuniune, întregul mod de viaţă în care trăiau, gândeau, creau şi sperau oamenii epocii lor. Şi vorbeau despre toate temele şi problemele şi preocupările zilnice ale omului. Ale omului care este în Biserică, dar care este şi lume, care este Biserică, dar ca om, trăieşte în lume. Astfel, de exemplu, teologul interpreta şi înţelegea omul prin adevărul dumnezeiesc, dar îl descria şi-l prezenta prin vasta şi seducătoarea filologie a universului elenistic. Descria de exemplu, omul compus din trup şi suflet cu ajutorul filosofiei p'atonice şi al metafizicii şi al psihologiei, unde se deosebeşte raţionalul, sentimentalul şi voliţionalul, sau unde se enumeră virtuţile sufleteşti şi spirituale, ale căror numiri le întâlnim, în cea mai mare parte, şi în teologie. Tocmai acest fapt l-au absolutizat mulţi cercetători, care nu şi-au putut da seama că elementul determinant este erminia, interpretarea şi înţelegerea omului şi nu descrierea lui.

În al doilea rând, teologii mari prin excelenţă au arătat că pot să discearnă cugetarea filosofică de adevărul Bisericii. Există însă şi alţii care, la această întrecere, nu au dobândit succese sau au dobândit chiar insuccese clare. Rezultatul? Opera lor ne-ortodoxă care, deseori, era organizată în învăţătură falsă, eretică, şi care falsifica identitatea Bisericii şi năştea lupte teologice cumplite.

În al treilea rând, distincţia clară a adevărului divin de gândirea filosofico-lumească constituie o reuşită atât de grea, încât nu au lipsit cazuri în care, chiar unii mari teologi, au greşit în anumite puncte.

Toate aceste problematizări subliniază însă o regulă şi anume, că teologia Bisericii a cunoscut multe încercări, care i-au ameninţat până şi identitatea ei, dar ea le-a depăşit cu un minunat succes: a rămas aşa cum a voit-o şi cum o îndrumă Duhul cel Sfânt.

Traducere Pr. Dr. ILIE FRĂCEA, Atena

DOUĂ TIPĂRITURI DE LA BĂLGRAD, „BUCOAVNA“ ŞI CHIRIACODROMIONUL“ — LA 300 DE ANI DE LA APARIŢIE

Secolul al XVII-lea se remarcă în istoria culturii româneşti printr-o efervescenţă a tiparului, îndeosebi a celui din Transilvania. Începând cu anul 1639 se atestă documentar primele pregătiri pentru punerea în funcţiune a tiparniţei de la Alba Iulia, care din anul 1641 va scoate de sub presele sale în jur de 20 de cărţi în limba română, renunţând întru-totul la limba slavonă. Tipografia de la Alba Iulia a funcţionat în acest secol ca singura oficină românească în Transilvania şi a fost patronată în cea mai mare parte a activităţii sale de Mitropolia Bălgradului, mitropoliţii ei şi câţiva erudiţi însemnaţi din preajma acestora, cum ar fi spre exemplu: mitropoliţii Ghenadie, Simion Ştefan, Teofil, Atanasie Anghel, protopopul Ioan Zoba din Vinţ şi Gheorghe de la Daia, Ştefan Raţ de la Miceşti şi alţii, între care şi tipografii cărţilor bălgrădene. Funcţionând în plină perioadă a Reformei, nu se poate omite influenţa curţii princiare albaiuliene, prin principii care au finanţat ori patronat o parte din cărţile româneşti de la Alba Iulia cum ar fi Gheorghe Rákoczy I şi II, Mihai Apafi, ori prin superintendenţii calvini de lângă curte: Ştefan Geleji Katona, Gheorghe Csulay ori cardinalul Leopold Kollonich în ultima etapă a funcţionării tipografiei.[1]

Tiparul românesc de la Alba Iulia s-a dezvoltat în patru etape semnificative, fiecare dintre acestea fiind patronată de câte o personalitate din cadrul Mitropoliei albaiuliene. Tipăriturile aniversate în anul 1999 fac parte din ultima etapă „1695—1702“. *Bucoavna* şi *Chiriacodromionul* apar într-o perioadă istorică ce se remarcă prin schimbări politice şi religioase. Sfârşitul secolului al XVII-lea a însemnat şi sfârşitul Principatului transilvan, decăderea capitalei sale Alba Iulia, iar o dată cu începutul secolului al XVIII-lea se va muta centrul politic, religios şi cultural în alte zone ale Transilvaniei. Atanasie Anghel va deveni ultimul mitropolit de seamă al Bălgradului şi în acelaşi timp şi ultimul editor al cărţilor româneşti de la Alba Iulia. Era un tânăr nobil din Ciugud (nu departe de Alba Iulia) sau din Bobâlna. Ales mitropolit, conform regulilor ecleziastice, a fost trimis pentru hirotonire la Bucureşti, unde după unele tergiversări condiţionate de priorităţi religioase a fost sfinţit la 22 ianuarie 1698[2].

Atanasie Anghel va fi una dintre ultimele personalităţi ale Albei Iulia în epoca premodernă. Protector al culturii româneşti din Transil-

---

1. Eva Mârza, Din istoria tiparului romänesc Tipografia de la Alba Iulia 1577—1702, Sibiu, Imago, 1998, 218 p.

2. Octavian Bârlea, Unirea Românilor (1697—1701), în Îndreptar, [München], XIII, 1990, nr. 49—50, p. 15; Mircea Păcurariu, Istoria Bisericii ortodoxe române, II, Bucureşti, 1994, p. 292—293.

vania, foarte tânăr, mitropolitul a patronat tipărirea a două cărţi, a mijlocit difuzarea lor şi a altor cărţi româneşti[3]. Sub presiune a trei confesiuni, a ales calea apropierii Bisericii greco-orientale din Transilvania de Biserica Romană, avându-l pe iezuitul Ladislau Barányi mijlocitor.

Bucoavna, 1699

„Bucoavna ce are în sine deprinderea copiilor la carte şi simbolul credinţei creştineşti cu voia preasfinţitului kir Atanasie mitropolitul ţării Ardealului. Acum întâi într-acest chip tocmită şi tipărită în sfânta Mitropolie în Bălgrad. De Mihai Iştvanovici tipograful. Anul Domnului 1699"[4]. S-a tipărit între 1 ianuarie şi 20 martie 1699 de către Mihai Iştvanovici, primul meşter din tipografia bălgrădeană care s-a semnat pe foaia de titlu a cărţilor sale. *Bucoavna* nu are prefaţă, nici postfaţă, nu are dedicaţie, nici stemă. Mihai Iştvanovici a împodobit versoul foii de titlu cu xilogravura folosită de el şi la ilustrarea *Chiriacodromionului*, sfinţii Constantin şi Elena adusă, probabil, de la Snagov, unde la 1696 a utilizat-o pentru ilustrarea tipăriturii *Orânduiala slujbei la ziua sfinţilor Constantin şi Elena*[5]. Prin retipărirea acestei imagini a dorit, poate, să-i aducă omagiu binefăcătorului său, Constantin Brâncoveanu, domnul Ţării Româneşti, care a patronat tipografia bălgrădeană, dar şi instituţia mitropolitană, acordându-i la 25 mai 1698 dania anuală de 6000 de aspri[6].

Responsabili pentru editarea *Bucoavnei* au fost „purtătorii de grijă a Tipografiei cinstitul protopop Gheorghe Notarăşul Dăianul şi Pan Raţ Iştvan Kişfalud Odorbirăul Bălgradului" care, împreună cu mitropolitul Atanasie fac parte din colectivul de colaboratori locali ai „editurii" mitropolitane. Protopopul Gheorghe din Daia l-a însoţit în activitatea sa culturală şi de protopop pe Ioan din Vinţ, pe mitropoliţii Teofil şi Atanasie. El face parte din familia de eruditi locali înnobilaţi de Mihai Apafi, activitatea lor culturală fiind cunoscută şi în secolul următor[7]. Pan Iştvan Raţ — domnul Ştefan Raţ din Miceşti (astăzi suburbia oraşului Alba Iulia) a fost epitrop al Mitropoliei Bălgradului între anii 1698—1714. Era secretarul mitropolitului Atanasie şi administratorul domeniului fiscal al Albei Iulia[8]. Aceste şi probabil şi alte persona-

---

3. E. Mârza, **Mitropolitul Atanasie Anghel, protector al culturii româneşti**, în Biblioteca şi cercetarea, XVIII, 1994, p. 40—45.

4. Ion Bianu, Nerva Hodoş, Dan Simonescu, **Bibliografia românească veche**, I, nr. 113; IV p. 209—210, nr. 113 (în continuare B.R.V.); **Bucoavna, Bălgrad 1699**. Ediţie critică tipărită din iniţiativa şi binecuvântarea P.S. Emilian, Episcop al Alba Iuliei, 1988.

5. B.R.V., I, nr. 102.

6. Silviu Dragomir, **Istoria desrobirei religioase a românilor din Ardeal în secolul al XVIII-lea**, I, Sibiu, 1926, p. 9; George Popoviciu, **Uniunea românilor din Transilvania cu biserica romano-catolică sub împăratul Leopold I**, Lugoj, p. 63; M. Păcurariu, op. cit., II p. 336.

7. Aurel Răduţiu, **Daia Română la 1785**, în Apulum, XVI, 1978, p. 311—322; Eva Mârza, Doina Dreghiciu, **Cartea românească veche în judeţul Alba, secolele XVI—XVII catalog**, Alba Iulia, Editura Episcopiei ortodoxe române, 1989, p. 36—37.

8. Paul Binder, **Nobilul român Ştefan Raţ** (cca. 1670—1720), **„odorbirăul Bălgradului" sprijinitor al culturii româneşti**, în Apulum XXIII, 1986, p. 187—190.

lităţi ale instituţiei ecleziastice superioare din Alba Iulia i-au stat alături mitropolitului în frământările pricinuite de importanta hotărâre pe care Atanasie urma să o ia pentru cei ce i-au dat vot de încredere.

Până la hirotonire, Atanasie Anghel a petrecut un timp la Bucureşti, în anturajul mitropolitului Teodosie şi, poate, nu departe de domnul Ţării Româneşti, Constantin Brâncoveanu. Cu această ocazie, Atanasie putea intra în contact direct cu tipograful Mihai Iştvanovici „ex Ungrovlahia", cum s-a semnat pe foaia de titlul a *Chiriacodromionului*. Mihai Ştefan era un tipograf peregrin; unii autori presupun că ar fi fost fiul tipografului Ştefan din Ohrida, cel care a tipărit şi *Noul Testament* la Alba Iulia; în acest context am putea pune întrebarea, dacă nu a fost chiar albaiulian?![9] „Ex Ungrovlahia", deci Mihai Ştefan a venit la Alba Iulia din Muntenia, unde şi-a făcut ucenicia pe lângă Antim Ivireanul. Dascălul său ca şi tipărirea de către acesta la Snagov în anul 1697 a *Gramaticii slavoneşti*[10] l-au influenţat cu siguranţă pe Mihai Iştvanovici în demersul său de a adapta şi tipări un abecedar pentru învăţătura „copiilor la carte"[11]. Bucoavna lui Mihai Iştvanovici va deveni primul abecedar românesc şi, în acelaşi timp, prima carte didactică publicată în folosul românilor. Discipolul îşi depăşeşte dascălul, ca în multe alte cazuri în istorie. După cum putem remarca, în comparaţie cu Antim Ivireanul care la 1697 elogiază limba slavonă, pentru „cetirea adevărată", discipolul său va face un progres semnificativ elaborând un abecedar românesc. Apariţia *Bucoavnei* reprezintă o delimitare clară faţă de Reformă şi Catolicism şi confirmă punctul de vedere propriu al editorului şi tipografului.

În prima parte, Mihai Iştvanovici păstrează conţinutul bucoavnelor slavone, intervenind în câteva locuri pentru accesibilizarea abecedarului în folosul românilor şi schimbă unii termeni de specialitate slavoneşti cu termenii româneşti. A doua parte a cărţii, partea de citire, poartă amprenta directă a lui Mihai Iştvanovici. *Rugăciunea pentru când va să înceapă copilul a învăţa* nu a putut fi identificată în alte bucoavne sau izvoare mai vechi[12]. Celelalte texte, de asemenea religioase, se pot regăsi, parţial sau integral în *Ceasloveţul* de la Alba Iulia, 1685 sau Sibiu, 1696, în *Pravoslavnica mărturisire*, Buzău, 1691[13]. Organizat în sistemul catehismelor occidentale cu întrebări şi răspunsuri, Mihai Iştvanovici a elaborat un manual modern, care începând cu anul 1744, când va fi retipărit la Cluj, va mai apărea în multe ediţii pe teri-

9. Idem, **Din istoria legăturilor tipografice dintre Ţara Românească şi Transilvania — Ştefan, tipograful Noului Testament din Alba Iulia (1644—1648)**, în **Limba Română**, 23, 1974, nr. 3, p. 247—248.

10. **B.R.V.**, I, nr. 109 — este retipărirea **Gramaticii** lui Meletie Smotriţki din anul 1648, cf. şi Onisifor Ghibu, **Din istoria literaturii didactice**, în **A.A.R.M.S.I.**, II, tom XXXVIII 1915—1916, **p.** 31—32.

11. Foaia de titlu a **Bucoavnei**, 1699.

12. **Bucoavnă, Bălgrad...**, p. 83—84.

13. **B.R.V.**, I, nr. 92 (pentru **Pravoslavnica mărturisire**); **Bucoavna, Bălgrad...**, p. 59—67.

toriul românesc, lăsând de o parte slavona bisericească şi propulsând limba română[14].

Materialul tipografic folosit stă dovadă continuităţii de înzestrare între anii 1683—1699 (1702) a tipografiei bălgrădene. În *Bucoavnă* pot fi regăsite şi majusculele folosite în *Psaltire*, 1651; ornamentul de pe p. 22, 29 a *Bucoavnei* poate fi regăsit în *Noul Testament* de la 1648 şi *Psaltire*. Pentru imprimarea *Bucoavnei* s-a folosit numai tuş negru iar aspectul grafic este modest. Se folosesc rar iniţiale ornamentale, frontispicii şi vigniete. Singura ilustraţie rămâne xilogravura reprezentându-i pe Constantin şi Elena.

Bucoavna de la Alba Iulia este o carte rarisimă, din care nu se cunosc astăzi decât două exemplare aflate în două biblioteci transilvane, la „Astra" de la Sibiu şi la Biblioteca Academiei de la Cluj. Exemplarul de la „Astra" este colligatul *Ceaslovăţului* de la Sibiu 1696 fără însemnări revelatoare. În schimb, cel de la Cluj prin însemnările sale face dovada provenienţei din Biblioteca Colegiului reformat păstrând ex-librisul: „Ex oblatione Ornatissi[mi] D[omi]ni Josephi Almási p.t. Senioris Coll[egii] Claud[iopolitani] Refor[mati] obtinet Idem Collegium Ab A[nno] 1699 Die XI Xbris" şi „Coll[eg]ii Claud[iopolitani] Refor[mati] 1699 11 Xbris". Cercetând însemnările de pe acest exemplar putem presupune, că el nu a circulat în afara bibliotecii, fiind distribuit la câteva luni de la apariţie, în octombrie 1699 fondului Colegiului reformat din Cluj.

Bucoavna este o carte rar citată în istoriografie, fapt care se datorează probabil rarităţii exemplarelor. Autorii *Bibliografiei româneşti vechi*, I, I. Bianu şi N. Hodoş reproduc titlul din bibliografia maghiară[15], iar D. Simonescu în *B.R.V.*, IV, indică o bibliografie mai bogată. La Biblioteca Academiei din Bucureşti nu avea la dispoziţie decât o fotocopie a *Bucoavnei*[16]. Raritatea *Bucoavnei* se explică uneori prin apariţia *Diplomei a doua Leopoldină*[17] numită şi a doua diplomă a Unirii, care a fost emisă în 19 martie 1701 şi conţine 15 articole. Acestea indică noile condiţii în care urma, după această dată, să se afle Biserica unită în Ardeal[18]. Articolul 4 al *Diplomei* (redactate în limba latină) stabileşte ca acele catehisme care în temei sunt „stricate" să fie adu-

---

14. O. Ghibu, **Ibidem;** Nicolae Albu, **Istoria învăţământului românesc din Transilvania până la 1800,** Blaj, 1944, p. 101—104; Ileana Bozac, Pompiliu Teodor, **Învăţământul românesc din Transilvania în secolul al XVIII-lea şi începutul secolului al XIX-lea** în **Din istoria pedagogiei româneşti,** II, Bucureşti, 1966, p. 143—144.

15. Szabó Károly, **Régi Magyar Könyvtár.** Tom II, **Az 1473-ból 1711-ig megielent nem magyar nyelvü hazai nyomtatványok könyveszeti kézikönyve,** Budapest, 1885, p. 531, nr. 1951.

16. **B.R.V.,** IV, p. 209—210; D. Simonescu citează lucrarea lui Gregoriu Silaşi, **Abecedariu romanescu din secolul XVII,** în **Transilvania,** XIV, 1883, nr. 8—9, p. 74—77; Gavril Precup, **Două bucoavne,** în **Unirea,** Blaj 1915, nr. 114, p. 2—3; nr. 115, p. 2—3; O. Ghibu, **op. cit.,** p. 10—12; Veress Endrè, **Erdély — és Magyarországi régi oláh könyvek és nyomtatványok (1544—1808),** Cluj, 1910, p. 30—31. Se citează exemplarul de la Cluj.

17. M. Păcurariu, **op. cit.,** II, p. 303.

18. Samuil Micu, **Istoria Românilor,** II, Bucureşti, 1995, p. 272—283; S. Micu citează versiunea în limba română şi în limba latină a **Diplomei.**

nate de la cei la care se află și să se tipărească altele care să fie împărțite la toți. În articolul 7 se precizează obligativitatea cenzurii cărților ce vor fi tipărite. Vorbindu-se despre catehism, nu poate intra în discuție, la data respectivă, altă carte decât *Bucoavna*. Pe baza *Diplomei* va da Atanasie Anghel niște precizări la 7 aprilie 1701. Din nou, la punctul 4 „Episcopul promite să împartă gratis Catehismul catolic pe care cardinalul [Kollonich] vrea să-l tipărească românește și să îmbunătățească cărțile tipărite până acum“[19].

Din cele mai sus afirmate vom încerca să aprofundăm supozițiile de până acum privind numărul mic de exemplare păstrate ale *Bucoavnei*.

1. Apărută în primul trimestru al anului 1699, la doi ani după imprimarea sa, în 19 martie 1701 sau chiar la 7 aprilie 1701, tirajul trebuia să fi fost distribuit în cea mai mare parte. Confiscarea de la populație, teoretic, putea avea loc, dar istoriografia problemei demonstrează că *Diploma* din 1701 nu a intrat niciodată în uz[20]. Eventual puteau fi luate la cunoștință precizările lui Atanasie Anghel din aprilie 1701, dar mitropolitul nu le cere enoriașilor săi să returneze catehismele sau bucoavnele cumpărate.

2. Fiind vorba de catehisme, autorii *Diplomei leopoldine* se puteau gândi și la cele trei ediții de *Catehisme calvine* apărute în limba română la Alba Iulia, în anii 1642, 1648, 1656.

3. Teologul iezuit și cardinalul aveau motive să nu fie mulțumiți cu ediția *Bucoavnei* ortodoxe din anul 1699, care nu a respectat regulile privind introducerea lui „Filioque“ în simbolul credinței[21].

4. Atestarea documentară a acțiunii de confiscare a catehismelor în urma *Diplomei* și *Precizărilor* mitropolitului la 1701 nu este cunoscută. Există și explicația reducerii exemplarelor *Bucoavnei* și celorlalte catehisme și ele extrem de rare astăzi, pe cale firească în urma folosirii intense.

În general, cărțile românești de mici dimensiuni, cele folosite la școală sau acasă, cărți populare, calendare, foi volante, manuale sunt mai perisabile decât foliantele legate în coperte durabile și depuse în fondurile bibliotecilor. Cele două exemplare ale *Bucoavnei* s-au păstrat, unul datorită faptului că încă în anul apariției a intrat în fondul unei biblioteci (exemplarul de la Cluj), celălalt din cauză că era colligatul unei alte cărți și era protejat de coperțile ei (exemplarul de la Sibiu)[22].

---

19. Veszely Károly, **I. Lipót 1701 március 19-ki diplomája az unió dolgában**, în **Alsófehérvár megyei és Régészeti Evkönyve, 1892, V, p. 61—74; O. Bârlea, op. cit., p** 70; G. Popoviciu, op. cit., p. 155.

20. David Prodan, **Supplex Libellus Valachorum. Din istoria formării națiunii române.** Ediție nouă cu adăugiri și precizări. București, 1984, p. 144—147.

21. **Bucoavna, Bălgrad...**, p. 57, apud Nicolaus Nilles. **Symbolae ad Illustrandum Historiam Ecclesiae Orientalis in Terris Coronae S. Stephani**, I, Oeniponte, 1885, p. 191.

22. Pentru susținerea ipotezei noastre oferim câteva exemple: **Povestea la 40 de mucenici și Cazanille la oameni morți, 1689** s-au păstrat în legătura **Sicriului de aur** sau a **Molitvenicului. Catehismul, 1656** s-a găsit în biblioteca personală a lui Micu Moldovan, astăzi în Biblioteca **Patriarhiei** din București și altele.

Chiriacodromion, 1699

„Chiriacodromion sau Evanghelie învăţătoare care are în ea cazanii peste an. Acum întâiu întru acesta chip aşezată şi tipărită, şi mai luminat în limba rumânească diordosită. Supt... Iosif Leopold craiul Budei şi al ţărâi Ungureşti şi al Ardealului. Fiind gubernator ţărâi măria sa Banfi Gheorghie. Cu blagoslovenia preasfinţitului kir Atanasie mitropolitul ţărâi. În sfânta Mitropolie în Bălgrad. În anul de la mântuirea lumii 1699. De Mihai Iştvanovici tu ex Ungrovlahia"[23].

Versoul foii de titlu poartă stema Mitropoliei Bălgradului reprezentând hramul acesteia, Sf. Treime, într-o nouă şi frumos lucrată versiune în xilogravură ovală, alta decât cea din *Noul Testament*, 1648. Imaginea este însoţită de textul explicativ în partea superioară, pe ambele părţi de prescurtările funcţiei mitropolitului Atanasie şi în partea inferioară de versurile de închinare.

Mihai Iştvanovici este autorul cuprinzătoarei prefeţe dedicate „Arhiepiscopului şi Mitropolitului Kir Atanasie". Printr-un conţinut echilibrat, politicos, dar şi de învăţătură, autorul prefeţei îl numeşte pe mitropolit păstorul turmei pe care o conduce prin „cuvântul propovedanii dreptei evanghelii". În acelaşi context, tipograful editor al cărţii i se închină domnului Ţării Româneşti, Constantin Brâncoveanu, patronul tiparului în Muntenia, dar şi de la Alba Iulia, care l-a trimis „pentru lucrul Tipografiei". La sfârşitul *Chiriacodromionului*, pe f. 414, redactează şi tipăreşte Mihai Iştvanovici un cuvânt către cititori, preoţi şi laici. Îşi cere în mod obişnuit scuze pentru eventualele greşeli. Importante sunt informaţiile pe care ni le oferă însuşi tipograful despre metodele de editare. Mihai Iştvanovici recunoaşte că, în unele cazuri, nu a citat „izvodul cel vechi", ci a intervenit: „am schimbat au faţa cuvântului, au a vremii, au am scăzut, au am mai adaos... arătându-ne mai iscusiţi în ştiinţă de câtu cei ce dintâi au tocmit izvodul cărţii aceştie... am socotit mai spre întărire". Din păcate, el nu ne-a lăsat titlul „izvodul cărţii aceştie", lucru care ar fi simplificat cu mult munca de identificare, nemaifiind nevoie de lansarea atâtor ipoteze. De asemenea, mărturiseşte că a completat citările din Sfânta Scriptură cu „capetele şi stihuri", considerând această intervenţie a sa de mare importanţă pentru cel ce propune sau cel care ascultă cazaniile. În acest loc, tipograful se plânge de starea tipografiei care era veche şi tocită, de unde şi posibilitatea apariţiei multor greşeli. Epilogul de pe f.415 încheie în mod util complexul de informaţii prin care editorul-tipograf îşi justifica demersurile, datând începerea şi încheierea tipăririi cărţii, 1 martie şi 20 decembrie 1699, terminând cu versuri pentru „cărţii sfârşire".

Dezvoltând cele afirmate până aici, trebuie reţinut că în cazul *Chiriacodromionului* la cheltuielile de tipărire au contribuit, pe lângă protopopul Gheorghe de la Daia, şi destoinicul susţinător al tipografiei bălgrădene Ştefan Raţ din Miceşti, ctitorul mânăstirii, dar şi mi-

23. B.R.V., I, p. 372—377, 538, nr. 115; Veress, E., op. cit., I, nr. 262.

tropolitul Atanasie şi Constantin Brâncoveanu. Domnul Ţării Româneşti contribuie la dezvoltarea tipografiei albaiuliene prin alegerea şi trimiterea tipografului, mărturie care a completat biografia lui Mihai Iştvanovici, originea lui transilvană sau chiar albaiuliană, supoziţie bazată pe forma numelui. Colaborarea domnitorului cu Mitropolia Bălgradului s-a materializat prin încă o donaţie, la 15 iunie 1700, a moşiei Merişani din judeţul Argeş[24], a cărţilor româneşti, unele cerute de mitropolit şi dania tradiţională de 6000 de taleri[25]. Menţiunea din *Cuvântul către cititori*, că tipografia a fost uzată şi tocită, îi contrazice pe unii autori care au afirmat că Mihai Iştvanovici a adus şi materiale tipografice din Ţara Românească. Materialele tipografice folosite la Alba Iulia în anul 1699 sunt, în mare parte, aceleaşi ca şi cele din anul 1683.

Chiriacodromionul a fost considerat de către unii cercetători forma prescurtată a *Cazaniei lui Varlaam*, Iaşi, 1643. Editorul a intervenit, a schimbat, a adăugat sau a scurtat şi a modernizat textul său (am citat mai sus fragmentul din *Prefaţa)*. De la imprimarea *Cazaniei* până la apariţia *Chiriacodromionului* a trecut o jumătate de secol. În urma cercetărilor s-a constatat că tipăritura de la 1699 nu este o prelucrare completă a *Cazaniei*; se folosesc şi pasaje din *Cheia înţelesului* de la 1678 şi traducerile manuscrise din Ioanichie *Galeatovschi*[26]. O precizare ulterioară identifică în *Chiriacodromion* două cazanii, cea de Rusalii şi de Sf. Ilie, traduse după *Cheia înţelesului* a lui Galeatovschi din anul 1665, care nu figurează în tipăritura bucureşteană de la 1678[27]. Cercetătorul Eugen Pavel a adăugat la izvoarele propuse şi *Evanghelia învăţătoare*, Dealu, 1644; autorul apreciază că Mihai Iştvanovici a adus o contribuţie importantă la fixarea normelor limbii literare unitare. De asemenea, se apreciază, că tipograful „literat" a mai introdus în *Chiriacodromion* şase cazanii noi faţă de *Cazania lui Varlaam* şi câte un scurt cuvânt înainte la opt cazanii, pe care Varlaam le-a conceput fără introducere. Editorului nu i-au fost necunoscute nici cărţile tipărite până la el la Alba Iulia, folosind şi *Biblia* de la Bucureşti, 1688, *Evanghelia*, Snagov, 1697, opera lui Antim Ivireanul, susţinătorul lui Iştvanovici[28]. În schimb, N. Iorga etichetează *Chiriacodro-*

---

24. S. Dragomir, Istoria desrobirei ..., I, p. 26, apud Nilles, op. cit., p. 261.

25. Ioan Lupaş, Istoria bisericească a românilor ardeleni, ed. a 2-a, Cluj, 1995, p. 107.

26. Ştefan Ciobanu, Din legăturile culturale româno-ucrainiene, Bucureşti, 1938, p. 56—59, I. Lupaş, „Cartea românească de învăţătură" de la anul 1643 retipărită într-o ediţie transilvană la Alba Iulia în 1699, în M.M.S., 1957, nr. 10—12, p. 806.

27. Gabriel Ştrempel, Sprijinul acordat de Rusia tiparului românesc în secolul al XVII-lea, în Studii şi cercetări de bibliologie, I, 1955, p. 40; Ştefan Meteş, Istoria bisericii româneşti din Transilvania, v. I, Sibiu, 1935, p. 403 pune Chiriacodromionul în legătură cu Evanghelia cu învăţătură, Bălgrad, 1641.

28. E. Pavel, Consideraţii asupra tipăriturilor bălgrădene de la sfârşitul secolului al XVII-lea, în Cercetări de lingvistică, XXVI; 1981, nr. 2, p. 196; cf. şi L. Rus, Un tipograf literat, în Tribuna, 1899, nr. 191, 192; I. Lupaş, „Cartea românească de învăţătură", p. 806. O cercetare analitică asupra surselor folosite pentru editarea Chiriacodromionului şi un vast studiu filologic, mai nou la E. Pavel, Mihai Iştvanovici şi normele limbii române

mionul ca „o nouă ediţie a Cazaniei calvine căreia-i se zice acum, după moda grecească a timpului [...]"[29].

Chiriacodromionul de la 1699 este o carte elegantă, sobră, voluminoasă şi bine proporţionată. Tiparul este negru şi roşu, nu are alte ilustraţii, în afara stemei Mitropoliei Bălgradului şi cea cu Constantin şi Elena, care este identică cu imagine din *Bucoavna*. Se folosesc ornamente tipografice în iniţiale, frontispicii şi vigniete. În *Chiriacodromion* apar unele ornamente noi faţă de cele folosite în perioada 1683—1696, dar în acelaşi timp apare şi iniţiala „P" din *Noul Testament* (f. 65 r.) sau *Psaltire* (f. 58 r., 137 v.etc.), „A" din *Noul Testament* (303 v.), *Psaltire* (145 r.) şi *Chiriacodromion* (154 v. etc.).

Elaborat şi editat de un cărturar de provenienţă transilvană cu ucenicia făcută în Muntenia, sprijinit de mitropolitul Ţării Româneşti, folosind modele de tipărituri şi manuscrise moldovene şi muntene, rezultatul — *Chiriacodromionul* — retipărit la Bucureşti în 1732, 1768 etc., nu poate fi decât o carte de calitate, iar la 1699 influenţele calvine în Transilvania au fost aproape imperceptibile între români. Ia 1698—1699 erau încă proaspete preceptele impuse de superiori în momentul hirotonirii lui Atanasie Anghel la Bucureşti (ianuarie 1698), ocazie cu care se indica utilizarea *Evangheliei* editate sub Constantin Brâncoveanu. Iar religia catolică a anilor ce vor urma nu a apucat să-şi pună amprentă în literatura religioasă românească editată la Alba Iulia până la anul 1699. După *Cazania lui Varlaam*, *Chiriacodromionul* va marca cea mai intensă circulaţie, fiind o carte ce s-a păstrat până astăzi într-un număr semnificativ de exemplare[30].

Însemnările de pe cărţile vechi ne-au ajutat să reconstituim biblioteci (Biblioteca Mitropoliei Bălgradului), să descoperim nume de tipografi *(Noul Testament)*, în cazul *Chiriacodromionului* îl aflăm pe mitropolitul Bălgradului în postură de distribuitor al cărţii patronate de el. Exemplarul din *Chiriacodromion* donat în anul 1700 de mitropolit Bibliotecii Mitropoliei Bălgradului reprezintă cea mai veche atestare documentară a cărţii într-o colecţie[31]. Mai mult decât atât, aduce în discuţie un demers oficial al soborului mitropolitan din 18 iunie 1700, o

---

literare, I, în L.R., XLIII, 1994, nr. 9—10, p. 413—430, II, 1995, nr. 3—4, p. 107—123, III, 1995, nr. 5—6, p. 205—219.

29. Nicolae Iorga, I.B.R., II, p. 25.

30. Vasile Popp, **Disertaţie despre tipografiile româneşti în Transilvania şi învecinatele ţări de la începutul lor până la vremile noastre**, Sibiu, 1838, p. 27; E. Pavel, **Răspândirea Kiriakodromionului de la Bălgrad (1699) în ţinuturile Hunedoarei**, în **Îndrumător pastoral**, Alba Iulia, VI, 1982, p. 141—144; E. Mârza, D. Dreghiciu, **Itinerariile unei tipărituri bălgrădene: „Chiriacodromionul de la 1699"**, în **Îndrumător pastoral**, Alba Iulia, XI, 1987, p. 66—71; Florian Dudaş, **Carte veche românească în Bihor, sec. XVI—XVII**, Oradea, 1986, p. 135—182; Doina Braicu; Victor Bunea, **Cartea veche românească din secolele XVI—XVII în colecţiile Arhiepiscopiei Sibiului**, Sibiu, p. 135—147; I. Mârza, C. Tatai-Baltă, **Răspândirea tipăriturilor româneşti vechi în Transilvania (mijlocul secolului al XVII-lea — primele decenii ale secolului al XIX-lea) în lumina unui material arhivistic**, în Acta M.N., XVII, 1980, p. 759—768; E. Mârza, D. Dreghiciu, **Cartea românească veche în judeţul Alba...**, p. 23—26 şi altele.

31. E. Mârza, D. Dreghiciu, **Cartea românească veche...**, p. 35.

comisie de evaluare, în care s-a stabilit prețul cărții — 20 de zloți. Aceeași mărturie îl menționează pe protopopul Gheorghe de la Daia care a fost, probabil, numit să strângă banii de pe exemplarele vândute[32]. S-a păstrat și o acuzație adresată mitropolitului Atanasie, prin care acesta este învinuit că prețul *Chiriacodromionului* este prea mare[33]. În anul 1989 în colecțiile de carte românească veche din județul Alba se păstrau 60 de exemplare de *Chiriacodromion* și așa cum s-a întâmplat după deschiderea culturală din ultimii ani și în cazul altor cărți vechi, cu siguranță au mai ieșit la iveală și exemplare până acum necunoscute în bibliografie de specialitate.

Chiar scump fiind, *Chiriacodromionul* a fost o carte de succes, la care a contribuit în primul rând nucleul editorial din Alba Iulia, având un sprijin fundamental spiritual, moral și financiar din Țara Românească, din Moldova luând modelul ce a stat la baza ediției, rezultând conform lui E. Pavel „o adevărată sinteză a literaturii noastre omiletice, liturgice și hagiografice de la sfârșitul secolului al XVII-lea[34].

După tipărirea *Bucoavnei* și *Chiriacodromionului* la Alba Iulia în anul 1699, meșterul tipograf Mihai Iștvanovici se va îndepărta probabil pentru o vreme de Alba Iulia, despărțire care a fost considerată de către biografii lui definitivă. Știm puține date despre perioada dinaintea venirii lui la Alba Iulia, dar mulțumită activității lui intense după plecarea de aici, la începutul secolului al XVIII-lea, el poate fi urmărit prin ceea ce a lucrat în mai multe centre tipografice în țară și în afara hotarelor ei.

Aparent, itinerariul lui de după 1699 nu are legătură cu istoria tipografiei albaiuliene; totuși istoriografia problemei îl va mai cita pe „Mihai Iștvanovici, epitropul tipografiei de la Alba Iulia". La 1706 Mihai Iștvanovici semnează patru cărți în tipografia de la Râmnic, două în limba română și două în limba greacă, la 1707 apărând încă o tipăritură românească tot acolo[35]. În toate cele cinci cazuri menționate se semnează în funcția de ipodiacon. Activitatea lui anterioară stă la baza invitației regelui Georgiei, Vahtang al VI-lea, sub patronajul căruia Mihai Iștvanovici va tipări la Tbilisi între anii 1709—1711 nouă cărți în limba georgiană semnate Mihai Ungrovalahul, fiul lui Ștefan sau în forma georgiană Mihai Ștefanișvili[36]. Împreună cu ucenicii săi va fonda prima oficină tipografică în Georgia. După episodul geor-

---

32. E. Pavel, Răspândirea Kiriakodromionului ..., p. 143.
33. N. Nilles, op. cit., I, p. 261.
34. Cf. E. Pavel, Mihai Iștvanovici ..., I, p. 430.
35. B.R.V., I, nr. 150—153.
36. L. Rus, art. cit., nr. 191, 192; M. Păcurariu, op. cit., II, p. 278—279; Damian P. Bogdan, Legăturile Țărilor Române cu Georgia, în Studii, V. 1951, nr. 4, p. 132—141, Dan Dumitrescu, Activitatea tipografică a lui Mihai Ștefan în Gruzia, în Studii, Revista de istorie, 1958, nr. 4, p. 135—138; Virgil Molin, Contribuții noi la istoricul relațiilor culturale cu orientul ortodox (1700—1712). Un ipodiacon ungrovlah Mihai lui Ștefan, meșter de tipar în țări străine, în B.O.R., 69, 1961, nr. 3—4, p. 319—338.

gian, în anul 1712, conform biografilor săi Mihai Iştvanovici a plecat în Olanda, unde i s-a pierdut urma[37].

Documentele vremii îl mai amintesc, totuşi, pe Mihai Iştvanovici prezent la Alba Iulia. A plecat în Olanda şi s-a întors, poate, în locurile natale sau eventual nu a plecat de loc? Trecând peste evenimente la care ne vom mai întoarce şi care nu au legătură cu tipograful, ajungem la anul 1713, anul morţii mitropolitului Atanasie: „După moartea vlădicului Atanasie, împăratul Carol s-au apucat să zidească cetate la Bălgrad şi fiindcă după cum să urnisă cetatea, şanţul cetăţii trebuia să vie tocma pe unde era mitropoliia românească, pentru aceia împăratul au poruncit ca să se dea bani românilor şi loc, ca aiurea să-şi facă besericä mitropolie şi aşa li s-au dat loc la Maerii Bălgradului şi 1300 de florinţi zloţi pentru zidirea besericii. Era pe vremile acelea la Bălgrad un Ştefan Iştvanovici din Ţara Românească venit, tipograf bun meşter, carele au dires tipografia şi au tipărit cazanii, pentru care lucru la vlădica Atanasie au fost cu plăcere şi după moartea vlădicului, la Bălgrad au rămas el în mitropolie ca un epitrop al tipografiei. Acesta luând acele 1300 de florinţi au făcut o nimica, decă beserica cea de la Maerii Bălgradului, cu fundament slab, mică şi întunecată. Ceilalţi bani i-au prăpădit...“[38]. Prin citatul preluat de la Samuil Micu îl mai putem localiza o dată pe Mihai Iştvanovici la Alba Iulia, în jurul anului 1714 şi încă în dublă postură de epitrop al tipografiei şi patron al construcţiei primei biserici destinate pentru noua religie, cea unită, din Alba Iulia, în cartierul Maier. În acest cartier s-au mutat locuitorii aşezaţi, odinioară, în jurul Mitropoliei şi mânăstirii bălgrădene. Biserica funcţionează şi astăzi. Finanţarea şi supravegherea construcţiei, chiar dacă aspru criticată de Samuil Micu, a noii biserici mitropolitane, l-a obligat pe epitropul tipografiei să mai poposească o vreme la Alba Iulia. Dacă s-ar insista asupra ipotezei de mai sus, conform căreia Mihai Iştvanovici ar fi fost fiul tipografului Ştefan din Ohrida care a tipărit la Alba Iulia în jurul anilor 1648—1651, în cazul acesta Mihai Iştvanovici ar fi trebuit să fie la 1714 la o vârstă destul de înaintată. Ca un corollarium al biografiei lui Mihai Iştvanovici este acordarea spre sfârşitul vieţii, la 1717, titlului de nobil de către împăratul Carol al VI-lea[39]. De aici concluzia că, la 1714, respectiv 1717, tipografia şi epitropul ei mai erau încă la Alba Iulia. Despre o activitate tipografică românească la Alba Iulia între anii 1702—1714 nu avem, însă, dovezi.

Bucoavna şi *Chiriacodromionul*, două cărţi tipărite în „Sfânta Mitropolie în Bălgrad“ de „Mihai Iştvanovici Tipograful“, prima între 1 ianuarie — 20 martie, a doua între 1 martie — 20 decembrie dovedesc, cât de laborioasă a fost, încă şi la sfârşitul secolului al XVII-lea, activitatea într-o tipografie românească. Chiar şi intervalul în care au fost

37. M. Păcurariu, op. cit., II, p. 279, Sigismund Jakó, **Philobiblon transilvan**, Bucureşti, 1977, p. 172, în scurtul medalion biografic al lui Mihai Iştvanovici autorul discută eventualitatea plecării sale în Olanda.

38. S. Micu, **Istoria Românilor...**, II, p. 279.

39. Şt. Meteş, **Istoria bisericii...**, p. 405.

imprimate cărţile indică dimensiunea lor. *Bucoavna* reprezintă a cincea parte din *Chiriacodromion*, dovada şi perioada de timp de care avea nevoie Mihai Iştvanovici şi colaboratorii săi pentru tipărire. Este greu de imaginat astăzi, de ce a ales tipograful albaiulian două cărţi atât de diferite pentru publicare în acelaşi an. Atât de diferite şi totuşi ele converg din mai multe puncte de vedere. Tipărite cu acelaşi corp de literă, folosind aceeaşi xilogravură ca singură ilustraţie, cu un aspect grafic asemănător, amândouă au acelaşi an de naştere, 1699. Publicul român avea nevoie de amândouă în aceeaşi măsură, *Bucoavna* fiind o carte ce-a deschis calea literaturii pedagogice româneşti, iar *Chiriacodromion* sau *Evanghelie învăţătoare* se epuizase din anul 1641, fiind tipărită atunci *Evanghelia cu învăţătură* la Alba Iulia sau la 1643 *Evanghelie cu învăţătură (Cazania lui Varlaam)* de la Iaşi. „Habent sua fata libelli"! Fiecare a avut o soartă particulară. Prima s-a păstrat din fericire cel puţin în două exemplare, iar cea de a doua se află din abundenţă în multe biblioteci şi chiar colecţii particulare. Fiecare la locul ei şi-a îndeplinit rolul, rolul unei cărţi care trebuie să fie citită, să circule.

Dr. EVA MÂRZA

RELAȚIILE POLITICO-RELIGIOASE DINTRE ROMA ȘI CONSTANTINOPOL LA ÎNCEPUTUL SECOLULUI AL VIII-LEA

Secolul al VIII-lea, dominat în Răsărit de criza iconoclastă declanșată de împăratul Leon al III-lea (717—741), a marcat începutul unei noi etape privind relațiile politice, culturale și religioase dintre Roma și Constantinopol. Împăratul a încercat să atragă la iconoclasm atât populația capitalei cât și clerul dar mai ales pe patriarhul Gherman I al Constantinopolului și pe papa Grigorie al II-lea. Ambii ierarhi s-au opus acestei erezii ceea ce a dus la încordarea relațiilor dintre Roma și Bizanț chiar înainte de promulgarea primului edict iconoclast în anul 730[1].

Declanșarea iconoclasmului, înlăturarea patriarhului Gherman și alegerea patriarhului Anastasie prin voința împăratului a stârnit protestul Romei. Patriarhul a fost amenințat cu anatematizarea dacă nu va renunța la iconoclasm, împăratul condamnat ca eretic, iar Roma și toată Italia au refuzat să mai recunoască stăpânirea imperială bizantină[2]. Papa Grigorie al III-lea (731—741) a convocat chiar un sinod la 1 noiembrie 731, iar cei 93 de episcopi prezenți la sinod au condamnat iconoclasmul hotărând următoarele: „Dacă cineva, disprețuind pe aceia care țin cu sfințenie la tradiția apostolică a Bisericii, se erijează ca devastator, distrugător și profanator al sfintelor icoane, îndeosebi al icoanelor Dumnezeului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos și ale Preacuratei și Preabinecuvântatei pururea Fecioarei Maria, Maicii Sale, ale Sfinților Apostoli și ale tuturor sfinților, să fie oprit de la Trupul și Sângele Domnului nostru Iisus Hristos și scos de la unitatea armonioasă a Bisericii ecumenice"[3].

Semnificativ pentru studiul de față rămâne însă corespondența papei Grigorie al II-lea cu patriarhul și cu împăratul de la Constantinopol.

Papa Grigorie al II-lea (19 mai 715 — 11 februarie 731) a fost primul „roman care a urcat pe scaunul Sfântului Petru după un lung șir de episcopi străini și ca elev al școlii aristocratice latine, (înainte de diaconat) a făcut carieră birocratică de sachelar și bibliotecar"[4]. Din Vita Gregorii[5] aflăm că papa Grigorie al II-lea a fost educat și instruit în Patriachium. După aceea a ocupat funcții importante sub cinci papi. Pe papa Constantin (708—715), predecesorul lui în scaunul episcopal

1. **J.D. Mansi**, Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio, Florența 1759—1798, reed. Graz 1960, XII, 229 ș.u. (în continuare se va folosi prescurtarea Mansi, indicând volumul și coloana).

2. **Theophanes**, Chronographia, AM 6221, ed. C. de Boor, Vol. I, Leipzig 1885 (în continuare **Theoph.**).

3. **L. Duchesne** (ed.), Liber Pontificalis I, Paris 1886, p. 415 ș.u.

4. **E. Caspar**, Geschichte des Papsttums, II, Tübingen 1933, p. 643.

5. **L. Duchesne**, op. cit., p. 396.

roman l-a însoțit în calitate de diacon la Constantinopol în anul 711. „Întrebat de împăratul Justinian II despre anumite probleme, el a dat cele mai bune răspunsuri și a rezolvat fiecare problemă", prin aceasta arătându-și capacitățile lui teologice și diplomatice. El urma exemplul papei Grigorie I cel Mare[6], însă ca papă s-a arătat și mai curajos, deoarece se sprijinea pe atitudinea opozantă a poporului evlavios care nu era alta decât „o vădită revoltă împotriva supunerii față de împărat"[7]. Cu curaj s-a ridicat împotriva împăratului iconoclast Leon al III-lea. De aceea ar fi putut să împărtășească, după cum relatează Liber Pontificalis[8] aceeași soartă ca și Martin I (645—655). Împăratul Leon al III-lea a încercat prin scrisori să-l câștige pe papa de partea sa. Theofan relatează că papa Grigorie l-a combătut pe împărat prin scrieri dogmatice, dovedind clar și precis nelegiuirea lui Leon[9]. „El s-a înarmat împotriva împăratului ca împotriva unui dușman"[10]. Karl Schwarzlose consideră că papa Grigorie al II-lea nu avea numai motive teologice ca să-l înfrunte pe împărat, ci și motive politice bisericești. El întrevedea în acest conflict „o situație favorabilă pentru extinderea și fortificarea puterii lumești a Romei"[11].

Ca aparținând papei Grigorie al II-lea, s-au transmis două scrisori către împăratul Leon al III-lea și una către patriarhul Gherman. Toate trei se găsesc în versiune greacă. Scrisoarea către patriarhul Gherman a cărei autenticitate a fost recunoscută de majoritatea cercetătorilor deși există opoziții importante[12] a fost citită în ședința a IV-a a Sinodului al VII-lea înaintea scrisorilor patriarhului Gherman[13], și a fost cotată ca cel mai autentic document al Bisericii Romei pentru cultul icoanelor. Ea constituie răspunsul papei la scrisoarea patriarhului în care Sfântul Gherman îl informa despre strădaniile sale în lupta cu iconoclasmul și despre succesele obținute[14]. După ce îl elogiază pe patriarh, numindu-l „apărător al Bisericii", pentru care mulțumește lui Dumnezeu, papa Grigorie se referă la îndreptățirea cultului icoanelor uzând de citatul Sfântului Vasile cel Mare: „Cinstea adusă icoanei se ridică la cel reprezentat în icoană"[15]. Cultul icoanelor este considerat

---

6. Idem, p. 402 ș.u.
7. E. Caspar, op. cit., p. 646.
8. Vita Grigorii, II, ed. Duchesne, p. 403.
9. Theoph., AM 6217; 6221.
10. L. Duchesne, op. cit., p. 404.
11. K. Schwarzlose, Der Bilderstreit. Ein Kampf der griechischen Kirche um ihre Eingenart und ihre Freiheit, Gotha 1890, reed. Amsterdam 1970, p. 56.
12. Doar D. Stein, Der Beginn des byzantinischen Bilderstreites und seine Entwicklung bis in die 40er Jahre des VIII. Jahrhunderts, München 1980, p. 128—137, afirmă că autorul ar fi papa Zaharia (741—752) și că ele au fost trimise patriarhului Anastasie; J. Gouillard, Aux origines de l'iconoclasme: Le temoignage de Gregoire II, in: Travaux et Mémoires de l'institut d'ethnologie, 3 (1968), 243—307, text grec 244—254, îl consideră ca autor pe patriarhul Gherman datorită asemănării dintre aceste scrisori și Scrisoarea către Toma de Claudiopolis.
13. Mansi, XIII, 91C-100A (P.G. XCVIII, 148A-156B).
14. G. Ostrogorsky, Les debuts de la querelle des images, în: Mélanges Charl Diehl, vol. I, Paris 1930, p. 243; D. Stein, op. cit., p. 72.
15. De Spiritu Sancto, 18,45, P.G. XXXII, 138B

de el un act evlavios și citează în acest sens dintr-o cuvântare atribuită Sfântului Ioan Gură de Aur[16]. Eu iubesc pictura în ceară care este plină de evlavie"[17]. Prin cinstirea icoanelor Biserica n-a căzut în rătăcire, căci acest lucru nu este o tradiție păgână, ci are izvorul la Dumnezeu[18]. Mântuitorul nostru Iisus Hristos, continuă el, referindu-se la canonul 82 Trulan, s-a făcut om și de aceea avem voie să-I zugrăvim chipul uman în icoană în amintirea petrecerii Sale în Trup a Patimilor Sale, a morții Sale și a mântuirii lumii.[19] În opoziție cu reprezentările picturale păgâne, care sunt ființe neexistente, icoanele creștine înfățișează evenimente reale, ca de pildă Nașterea Domnului în Betleem, închinarea magilor, îngeri și păstori, fuga în Egipt, învierile din morți, vindecarea bolnavilor, izgonirea demonilor, Patimile, Coborârea la iad, Învierea, Înălțarea la cer, și altele.

Autorul scrisorii enumeră numeroase reprezentări biblice pentru a arăta că cinstirea icoanelor este un act la fel de cuviincios ca și cinstirea Sfintei Cruci, căci așa cum crucea dătătoare de viață este trofeul stăpânirii lui Hristos asupra morții, tot așa „Stăpânul vieții și al morții, Dumnezeu cel peste toate"[20] este reprezentat în icoană[21].

Papa Grigorie evidențiază faptul că nu există nici o legătură între Biserica lui Hristos și idoli (cf. 2. Cor. 6.16). Numai lui Dumnezeu însuși îi aduc creștinii cult de adorare. Referindu-se la cultul iudaic, el argumentează că cinstirea chivotului legii[22] s-a făcut după voia lui Dumnezeu, căci orice act fiind în numele Lui este prețios și sfânt. Pentru că Israel nu a rămas la cinstirea chivotului legii a căzut în odolatrie. Aceia însă, care au primit harul lui Dumnezeu nu mai pot sluji idolilor, ci sunt capabili să pătrundă adâncurile învățăturii dumnezeiești și conduși de Dumnezeu își ridică gândul la cele mai înalte piscuri ale cunoașterii[23]. În acest sens el se referă în mod special la ierarhie[24]. În con-

16. D. Stein, op. cit., p. 103, nota 10.
17. P.G. LVI, 407.
18. Aici e redat citatul în legătură cu statuia din Paneas, Eusebiu de Cezareea, Istoria Bisericească, VII, 18.
19. Cf. D. Stein, op. cit., p. 103, nota 43. Papa Grigorie al II-lea este primul papă care citează acest canon. Acest lucru arată că el cunoștea foarte bine înțelegerea dintre Roma și Constantinopol cu referire la sinodul quinisext deoarece el îl însoțise pe papa Constantin la Constantinopol în anul 711.
20. Mansi, XIII, 96AB.
21. A se vedea D. Stein, op. cit., p. 110.
22. Autorul folosește ca argument pentru cultul icoanelor chipurile heruvimilor de pe capacul chivotului Legii, argument folosit foarte des la Sinodul al VII-lea Ecumenic, Mansi, XIII, 4DE, 5D-8A: D. Stein, op. cit., p. 117.
23. P.G. XCVIII, 153D.
24. A fost absolut necesar trimiterea unei astfel de apologii în favoarea icoanelor patriarhului Gherman? Se poate nega acest lucru. Se știe însă că împăratul Leon al III-lea a încercat să-l câștige pentru iconoclasm pe papa Grigorie al II-lea. Patriarhul Gherman, care a luptat împotriva iconoclaștilor, avea nevoie de o astfel de apologie pentru încurajare. În plus aceste scrisori erau un document oficial privind poziția Romei față de cultul icoanelor. S-ar putea presupune că papei Grigorie îi era teamă ca nu cumva patriarhul

tinuare papa Grigorie apără cultul Maicii Domnului, care domneşte ca împreună luptătoare peste duşmanii credinţei şi îi încununează pe slujitori cu victorie[25]. În încheiere îi doreşte patriarhului Gherman viaţă lungă, curaj şi putere, ca astfel să-i poată câştiga la credinţa Bisericii şi pe aceia care pentru scurt timp au fost nechibzuiţi".

În legătură cu autorul scrisorii împărtăşesc părerea tradiţională a Bisericii. Chiar dacă D. Stein atribuie scrisoarea papei Zaharia (741—782), considerând că a fost adresată patriarhului Anastasie şi o datează cu anul 749[26], nu există nici un indiciu care m-ar determina să împărtăşesc această părere. Scrisoarea nu aminteşte de edictul iconoclast din anul 730 şi nici de depunerea din scaunul patriarhal a Sfântului Gherman. Ea trebuie deci să fi fost scrisă înainte de anul 730. Autorul nu vorbeşte despre lunga perioadă iconoclastă care a urmat edictului din 730, ci numai de câteva persoane care „pentru scurt timp au fost nechibzuite[27]. Apoi este inadmisibil să credem că papa l-ar fi numit pe patriarhul Anastasie care a fost 12 ani iconoclast (731—743) „bărbat bineplăcut lui Dumnezeu, vas ales al lui Dumnezeu, care a primit harul Sfântului Duh"[28].

Papa Adrian I (772—795) făcea referire la această scrisoare când s-a adresat împăratului Constantin al VI-lea şi mamei sale Irina[29], iar când scrisoarea a fost citită sinodalilor de la Niceea, ca document patristic, nimeni nu a pus la îndoială autenticitatea ei. Chiar legaţii papali, care un an întreg au colaborat la pregătirea sinodului la Constantinopol[30] nu s-au îndoit de autenticitatea ei. Probabil ei au studiat chiar manuscrisul care a fost adus din biblioteca patriarhală[31].

Discutabilă este autenticitatea celor două scrisori ale papei adresate împăratului Leon al III-lea. Papa Adrian I crede că aceste scrisori au fost scrise de papa Grigorie al II-lea, după ce s-a consultat în prealabil într-un sinod ţinut la Roma. El însuşi a ţinut o cuvântare în faţa sinodalilor prin care apăra cultul icoanelor[32].

Scrisorile s-au transmis numai în versiune greacă. Ele au fost descoperite în anul 1590 de Fronton du Duc la Reims, printre manuscrisele cardinalului de Lothringen. El le-a tradus şi le-a trimis lui C. Baronius,

---

Gherman să adere la iconoclasm trăind permanent într-o atmosferă iconoclastă. S-au mai înregistrat astfel de situaţii, patriarhul Gherman însuşi aderând pentru un timp sub presiunea împăratului Philippikos-Bardanes (711—713) la monotelism. D. Stein, este de părere că scrisorile au fost adresate patriarhului Anastasie care oscila între iconodulie şi iconoclasm, op. cit., p. 119 ş.u.

25. P.G. XVIII, 158B.

26. A se vedea D. Stein, op. cit., p. 136: „Autorul scrisorii este papa Zaharia, destinatarul este patriarhul Anastasie şi a fost alcătuită în anul 743".

27. P.G. XVIII, 158B.

28. P.G. XVIII, 153C; Mansi, XIII, 97C.

29. Mansi, XIII, 1061.

30. Theoph., AM. 6279.

31. D. Stein, op. cit., p. 6.

32. Papa Adrian I, Scrisoare către Carol cel Mare, Mansi, XII, 267; A se vedea şi C.J. Hefele, Konziliengeschichte ,vol. III, Freiburg 1877, p. 405.

care le-a publicat[33]. Încă din secolul trecut autenticitatea lor a fost când contestată, când apărată. Drept falsificări au fost considerate de L. Duchesne[34], K. Schwarzlose[35], M. L. Guerard[36], Th. Hodgkin[37], E. von Dobschütz[38], H. Leclercq[39] și mai recent de J. Gouillard[40]. Ultimul este de părere că scrisorile au fost redactate în a doua jumătate a secolului al VIII-lea în Constantinopol sau în împrejurimi de un călugăr care deținea documente apusene[41].

Printre autorii care le consideră autentice amintim pe F. Loofs[42], H. Mann[43], dar mai ales pe G. Ostrogorscky[44], E. Caspar[45] și H. Grotz[46]. O a treia grupă reprezentată de L.M. Hartmann[47] și H. von Schubert[48] consideră autentică a doua scrisoare iar pe prima o dezvoltare falsificată a acesteia.

Cei care le consideră neautentice pe amândouă, pornesc de la ideea că ele au fost elaborate inițial în limba greacă[49]. Argumentul este susținut de faptul că scrisorile s-au păstrat atât în Răsărit cât și în Apus numai în varianta grecească. H. Grotz remarcă următoarele: „Dacă ar fi existat de la început o versiune latină a ambelor scrisori (în secolul al VIII-lea în Apus cunoștințele de limbă greacă erau foarte sporadice), atunci ele ar fi avut mai mari șanse de supraviețuire decât

---

33. C. Baronius, Annal. Eccl. Ad annum 726, ed. Theiner, XII, Bar le Duc, 1867, p. 340—345; 347—349. A se vedea și E. Caspar, Papst Gregor II. Und der Bilderstre t, în: Zeitschrift für Kirchengeschichte, 32 (1933), p. 29 ș.u. H. Grotz, Beobachrungen zu den zwei Briefen Papst Gregors II, An Kaiser Leo III, în: Archivum Historiae Pontificiae, 18 (1980), p. 9.

34. L. Duchesne, Liber Pontificalis, I, p. 413, nota 45.

35. K. Schwarzlose, op. cit., p. 113 ș.u.

36. M.L. Guerard, Les lettres de Gregoire II. A. Leon l'Isaurien. in: Mélanges d'archéologie et d'histoire, 10(1980), p. 44 ș.u.

37. Th. Hodgkin, Italy and their Invaders, VI, Oxford 1895, p. 501 ș.u.

38. E. von Dobschütz, Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende, Leipzig, 1899, p. 187 ș.u.

39. C.J. Hefele/H. Leclerq, Histoire des conciles, III/2, Paris 1910, p. 659 ș.u. nota 3.

40. J. Gouilard, op. cit., p. 243—307.

41. Idem, p. 275 ș.u.

42. F. Loofs, Theologische Literaturzeitung, 1891, p. 244 ș.u.

43. H. Mann, The Lives of the Popes in the early middle Ages, Vol. I/2, 1902, p. 498 ș.u.

44. G. Ostrogorsky, Les debuts, p. 235—255. El încearcă să prezinte ambele scrisori în integritatea lor ca autentice. Neconcordanțele istorice care nu pot fi explicate sunt puse pe seama neatenției traducătorului su a copistului.

45. E. Caspar, Gregor II, p. 29—71; Idem, Papstum II, p. 652 ș.u. consideră totuși scrisorile autentice, însă acceptă intervenția unui glosator în prima scrisoare.

46. H. Grotz, op. cit., p. 9—40.

47. L.M. Hartmann, Untersuchung zur Geschichte der byzantinischen Verwaltung in Italien, Leipzig 1889, p. 131 ș.u .

48. H.v. Schubert, Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter, Tübingen, 1921, p. 248.

49. G. Ostrogorsky, Les debuts, p. 245—256, dimpotrivă afirmă că scrisorile care ne-au parvenit nu sunt cele originale, deoarece nimeni nu contestă faptul că papa Grigorie nu putea scrie decât în latină. E. Caspar, Gregor II, p. 29, scriind că scrisorile s-au păstrat numai în traducere greacă acreditează ideea că a existat un original latin după care s-a făcut traducerea.

în limba greacă"[50]. Pe baza analizei lingvistice el concluzionează că „scrisorile au fost redactate de la început în limba greacă"[51]. Cercetările actuale pornesc de la această descoperire. Cele mai vechi manuscrise ale acestor scrisori posedă un număr mare de cuvinte latinești cu terminație grecească, cuvinte care au fost înlocuite în manuscrisele mai recente cu corespondențele grecești. Unele cuvinte grecești (mai ales în propoziție) sunt folosite de autor greșit, ceea ce-l face să le caracterizeze „scrieri barbare, din punct de vedere gramatical injustificabile sau contrastând sensului adevărat"[52] deși autorul poseda o „relativă cultură"[53]. Prin urmare Grotz ajunge la ipoteza că autorul nu era un grec[54]. În argumentația sa el accentuează faptul că papa Grigorie al II-lea era un roman, însă cei cinci predecesori ai săi au fost doi greci și doi sirieni, iar cei doi urmași ai săi au fost un sirian și un grec. De aici rezultă că în Patriarhium (la Roma) în timpul papei Grigorie al II-lea existau încă colaboratori care cunoșteau limba greacă[55].

Mai departe se relatează în Vita Grigorii II, că papa Grigorie al II-lea a fost educat și instruit în Patriarhium și ca diacon l-a însoțit pe papa Constantin la Constantinopol în anul 711[56]. Acest lucru nu exclude faptul că papa Grigorie al II-lea cunoștea bine limba greacă și că el poate fi autorul scrierilor[57].

Un rol deosebit în argumentația lui Grotz joacă cuvântul „Septetum". Papa Grigorie al II-lea primise cu puțin înainte de redactarea scrisorilor o invitație din regiunile centrale ale Apusului, din localitatea „Septetum" pentru a boteza[58]. J. Gouillard consideră acest cuvânt „o obiecție foarte seducătoare avansată împotriva autenticității pasajului", deoarece „Septetum" se numește o localitate din nordul Africii iar Roma făcea misiune în secolul VIII la germani. Acest pasaj este interpretat de Gouillard ca „o interpolare limitată sau ca o neautenticitate a întregului pasaj"[59]. E. Caspar consideră acest paragraf o adăugire ulterioară deoarece nu a existat o persoană cu acest nume, ci doar o localitate Septetum în nordul Africii. În legătură cu aria misionară a Romei în această perioadă Caspar este de aceeași părere ca și Gouillard[60]. H. Grotz dimpotrivă, explică acest cuvânt ca o „simplă greșeală de copiere" a cuvântului „Esperion" (hesperion — septeton) pe care papa îl folosește într-o scrisoare adresată Sfântului Bonifaciu denumind ținuturile germanice și uneori poeții îl utilizează denumind

50. H. Grotz, op. cit., p. 15.
51. Ibidem, p. 17.
52. J. Gouillard, op. cit., p. 259.
53. Ibidem, p. 276.
54. H. Grotz, op. cit., p. 19.
55. Ibidem, p. 18.
56. A se vedea mai sus nota 6.
57. H. Grotz, op. cit., p. 20.
58. Scrisoarea I către împăratul Leon, ed. Gouillard, p. 297, rândurile 272—274.
59. J. Gouillard, op. cit., p. 270 ș.u.
60. E. Caspar, Gregor II, p. 44.

Occidentul sau Apusul[61]. Aceasta este după părerea mea o interpretare elocventă.

E. Caspar consideră preambulul primei scrisori[62] ca interpolare din următoarele motive: 1. Este cu totul neobişnuită o astfel de frecvenţă şi regularitate a corespondenţei dintre Bizanţ şi Roma în această perioadă cu legături deficitare"; şi 2. „Având în vedere binecunoscutul stil al scrisorilor papei, este cu totul neobişnuit ca el să-i fi confirmat în scris împăratului că a primit scrisorile lui, chiar le enumeră"[63]. G. Ostrogorsky e de părere că numai numărul anilor de domnie ar fi greşit, ceea ce ar fi putut fi strecurat de traducătorul sau copistul scrisorii[64]. J. Gouillard caracterizează acest text „fabulaţie"[65]. H. Grotz a reuşit să explice punctul de plecare al interpolării. Referindu-se la propoziţia: „timp de zece ani prin harul lui Dumnezeu ai rămas pe calea cea dreaptă (tous deka hronus hariti Theou Kalos periepatisas)"[66], el constată că traducătorul înţelegând greşit şi traducând cuvântul sillavi (rândul 10 din scrisoare) cu sensul de scrisoare, a indicat imediat după aceea şi anii de domnie corespunzători. Dacă însă cuvântul sillavi este tradus ca „rezumatul propoziţiei" în sensul de „articol de credinţă", se poate reconstitui sensul ambelor propoziţii astfel: „în (de la primul, sic) până la al zecelea articol de credinţă ai mărturisit corect şi evlavios"[67].

Fragmentul, în care se vorbeşte despre cucerirea Ravenei (751), este considerat o a doua interpolare. E. Caspar consideră tot fragmentul interpolat[68] iar J. Gouillard caracterizează secvenţa despre distrugerea icoanei de la poarta Chake „un mic roman", deoarece conţine atât absurdităţi istorice cât şi un stil literar străin contextului[69]. H. Grotz consideră de asemenea acest fragment o interpolare, însă dacă el este eliminat unindu-se cele două părţi ale scrisorii, care încadrează fragmentul interpolat, rezultă o idee corectă şi neîntreruptă"[70].

Un alt argument împotriva autorităţii scrisorilor, anume că nu au fost citite la sinodul de la Niceea (787), este în mod tacit respins[71]. Un răspuns valabil l-a dat G. Ostrogorsky, deşi nu s-a citat nici o scriere a Sfântului Ioan Damaschinul, cu toate acestea autenticitatea scrierilor lui nu s-a pus la îndoială niciodată. S-a lecturat însă o scrisoare a papei Grigorie al II-lea către patriarhul Gherman, fie că expunea cel mai clar poziţia papei în legătură cu problema icoanelor ... fie pentru a diminua pe cât posibil responsabilitatea împăraţilor Leon al III-lea şi

61. H. Grotz, op. cit., p. 21.
62. Rândurile 1—16 ş.u. (ed. Gouillard).
63. E. Caspar, Gregor II, p. 45.
64. G. Ostrogorsky, Les debuts, p. 252.
65. J. Gouillard, op. cit., p. 256 ş.u.
66. Rândul 2 ş.u. (ed. Gouillard).
67. H. Grotz, op. cit., p. 24 ş.u.
68. E. Caspar, Gregor II, p. 47 ş.u.
69. J. Gouillard, op. cit., p. 268.
70. H. Grotz, op. cit., p. 26.
71. L. Duchesne, op. cit., p. 413, nota 45; K. Schwarzlose, op. cit., p. 116; Th. Hodgkin, op. cit. p. 501.

Constantin al V-lea în problemele religioase", luându-se în considerare faptul că împăratul Constantin al VI-lea era strănepotul lui Leon al III-lea iar împărăteasa Irina văduva nepotului aceluiaşi împărat[72].

Această afirmaţie e acceptată de J. Gouillard care continuă: „Avem la sinodul al VI-lea scrisoarea papei Martin I către împăratul Constans al II-lea sau omilia în memoria acestuia?"[73] Ştim de asemenea că papa Adrian I amintea de corespondenţa dintre papa Grigorie al II-lea şi împăratul Leon al III-lea în una dintre scrisorile sale[74], iar Theofan vorbeşte despre „o scrisoare dogmatică adresată împăratului Leon în care se spune: „Împăratul nu are voie să ţină cuvântări despre credinţă sau să schimbe dogmele vechi ale Bisericii, cum au fost predate de Sfinţii Părinţi"[75]. La remarca lui Gouillard (că papa Adrian I a citat în scrisoarea către împăratul Constantin al VI-lea numele papei Grigorie al III-lea şi nu al papei Grigorie al II-lea[76]) H. Grotz răspunde că papa Adrian I (în scrisoarea adresată regelui Carol cel Mare) nu citează nici pe Grigorie al II-lea, nici pe Grigorie al III-lea, ci două scrisori ale papei Grigorie I către episcopul Serenus al Marsiliei. Ca mărturie externă este citată Liber Pontificalis[77] drept cel mai important argument pentru autenticitatea scrisorilor[78].

Intenţia papei Grigorie al II-lea de a întreprinde o călătorie misionară la germani este de imaginat. E. Caspar relatează despre marele succes al lui Bonifaciu la evanghelizarea germanilor sub pontificatul acestui popor[79]. De asemenea este posibil ca papa să fi primit de la Bonifaciu invitaţia de a vizita noul ţinut misionarizat. Astfel H. Grotz citează Liber Pontificalis[80] unde relatează că ducele Bavariei, Theodo, a făcut o călătorie la Roma şi la întoarcere a fost însoţit de doi legaţi papali. Acest lucru demonstrează că misiunea la germani era o problemă importantă pentru papa. De aceea H. Grotz conchide: „În această situaţie putem crede că papa a primit o invitaţie pentru o călătorie şi că într-adevăr dorea să cunoască personal acest câmp de misiune... însă evenimentele care au urmat nu-i permiteau o lungă absenţă"[81] din Roma. J. Gouillard dimpotrivă exclude această intenţie, întrucât nici Liber Pontificalis şi nici corespondenţa dintre Bonifaciu şi papa Grigorie al II-lea nu vorbesc despre aşa ceva[82].

Ca argument împotriva autenticităţii scrisorilor este subliniat „tonul necuviincios" folosit de autor, care nu corespunde unui papă din secolul al VIII-lea, J. Gouillard spune: „Din conţinutul scrisorii papei

72. G. Ostrogorsky, Les debuts, p. 246.
73. J. Gouillard, op. cit., p. 261.
74. Scrisoare către împăraţii Constantin al VI-lea şi Irina, Mansi, XII, 1061A şi Scrisoare către Carol cel Mare, Mansi, XII, 802DE.
75. Theoph. AM. 6217.
76. J. Gouillard, op. cit., p. 260.
77. Ed. L. Duchesne, op. cit., p. 409 ş.u.
78. H. Grotz, op. cit., p. 29—30.
79. E. Caspar, Gregor II., p. 44.
80. Ed. L. Duchesne, p. 397.
81. H. Grotz., op. cit. p. 31.
82. J. Gouillard, op. cit., p. 270 ş.u.

către împărat se apreciază dacă o formă concordă cu uzajul diplomatic şi până unde putea merge un pontif la începuturile secolului al VIII-lea, expunându-se direct răzbunării imperiale"[83].

Referitor la aceasta Grotz dă exemplu, printre alţii, pe papa Nicolae I (858—867) care deşi nu avea de-a face cu un eretic, îl numeşte pe împărat „praf şi vierme". Aşa departe nu ajunge nici o formulare în scrisorile papei Grogorie al II-lea[84]. Folosirea tonului impunător la răspunsul papei se explică prin faptul că papa se baza pe garda romană aliată împotriva ameninţării bizantine cu vecinul său, ducele lombarzilor[85], după cum relatează Liber Pontificalis[86]: „Trei mile şi sunt în siguranţă faţă de tine". Acesta era limbajul unei revoluţii sigure de victorie, pe care papa o susţinea[87]. Atât H. Grotz cât şi J. Gouillard sunt de părere că începutul scrisorilor a fost adăugat mai târziu, deoarece ele fiind folosite în mânăstiri ca lecturi liturgice aveau nevoie de o introducere corespunzătoare.[88] Adresarea: „maiestăţii şi frăţietăţii voastre imperiale" este considerată de J. Gouillard formulare „în mod diplomatic inadmisibilă de la papă la împărat"[89] pe când H. Grotz dimpotrivă nu vede în ea nici un argument împotriva autenticităţii scrisorilor[90].

Împotriva argumentului adus de J. Gouillard, că scrisoarea ilustrează greşit sinodul al VI-lea ecumenic deoarece Serghie ar fi pretins că l-a sfătuit pe împărat să se adreseze Romei[91], H. Grotz replică corespunzător. Se ştie că împăratul Constantin al IV-lea a însărcinat pe patriarhul Serghie să pregătească sinodul[92]. Deci Serghie a fost patriarh la sinod iar faptul că papa Grigorie al II-lea face o astfel de eroare este de înţeles având în vedere că el citează din memorie. Descrierea exagerată făcută de împăratul Constantin al IV-lea se explică datorită conjuncturii existente atunci[93]. De asemenea relatarea despre icoana lui Hristos de la Edesa este considerată ca şi contraargument al autenticităţii. După părerea lui J. Gouillard această icoană a fost cunoscută în Apus abia prin intermediul patriarhilor orientali adresată papei Paul I (757—767) în anul 767[94]. H. Grotz dimpotrivă crede că erau cunoscute şi în Apus izvoare autentice (Eusebiu de Cezareea, Doctrina Addai (400) şi Evagrie Scolasticul (600), care vorbesc despre această icoană[95].

Deoarece unele evenimente biblice au fost citate incorect îi dau prilej lui J. Gouillard să susţină ipoteza că scrisorile nu puteau fi re-

83. Ibidem, p. 271.
84. H. Grotz, op. cit., p. 32.
85. E. Caspar, Gregor II., p. 55.
86. Ed. L. Duchesne, p. 404.
87. E. Caspar, Gregor II., p. 56; Idem, Papstum II, p. 643 ş.u.
88. J. Gouillard, op. cit., p. 261, H. Grotz, op. cit., p. 34.
89. J. Gouillard, op. cit., p. 271.
90. H. Grotz, op. cit., p. 34.
91. J. Gouillard, op. cit., p. 267.
92. Mansi, XI, 196—201; A se vedea şi H. Grotz, op. cit., p. 36.
93. H. Grotz, op. cit., p. 36 ş.u .
94. J. Gouillard, op. cit., p. 236 ş.u.
95. H. Grotz, op. cit., p. 37 ş.u., A se vedea şi E. Caspar, Gregor II, p. 38

dactate de un papă[96]. Este vorba de descrierea eronată a așezării șarpelui de aramă în templu în timpul regelui David și de confruntarea regelui Iezechia cu Ozia. Mai întâi trebuie să se accepte ideea că în acea vreme se citau Sfânta Scriptură și operele Sfinților Părinți din memorie. Este adevărat însă că „nu toți papii erau în același timp și specialiști în domeniul scripturistic"[97]. Dar Ozia era „un simbol al republicii pontificale"[98]. Cazul lui figura din secolul al IV-lea ca argument în disputa dintre papalitate și împărat, așa încât papa nici nu a sesizat eroarea sau chiar n-a vrut s-o sesizeze.

După această prezentare a discuției pe marginea scrisorilor papei Grigorie al II-lea adresate împăratului Leon al III-lea se poate trage următoarea concluzie: dacă eliminăm cele două interpolări iar micile greșeli de copiere, se poate afirma fără ezitare că cele două scrisori provin de la Roma și că au fost redactate în limba greacă. O singură problemă rămâne încă neelucidată. În fața argumentului prezentat de împăratul Leon al III-lea că „la cele șase sinoade ecumenice nu s-a vorbit nimic despre icoane" papa Grigorie al II-lea răspundea (în a doua scrisoare): „Împărate, nu s-a zis nimic nici de pâine și apă, dacă să se mănânce sau să se bea, deoarece folosirea lor era de la sine înțeleasă. La fel este și cu folosirea icoanelor, iar episcopii înșiși au adus la sinoade icoane, căci nici un călător cucernic nu pleca la drum fără ele"[99]. În scrisoarea adresată patriarhului Gherman însă papa Grigorie citează canonul 82 Trullan. De ce nu a răspuns împăratului în același fel? Autorul celor două scrisori către împăratul Leon nu este același cu cel al scrisorii către patriarhul Gherman? Ne-am putea gândi dacă nu cumva scrisorile au fost redactate în Patriarhium de cineva care cunoștea bine limba greacă și situația Bisericii Apusene, probabil pentru a înlocui scrisorile pierdute ale papei Grigorie al II-lea către împăratul Leon al III-lea.[100]

Chiar dacă scrisorile n-au fost redactate direct de papa Grigorie al II-lea, ele exprimă însă poziția Romei față de cultul icoanelor la începutul crizei iconoclaste. În orice caz pentru lucrarea de față sunt cele două scrisori foarte importante deoarece ele ne dau o imagine mai clară a poziției iconoclaste a împăratului Leon al III-lea pe de o parte, iar pe de altă parte ne prezintă poziția Romei față de problema icoanelor. Împăratul Leon al III-lea afirma: „Cine se împotrivește rânduielilor Sfinților Părinți să fie anatema. Icoanele stau în locul idolilor și cei care le cinstesc sunt închinători la idoli. Nu este permis, după cum Dumnezeu a poruncit (Ieș. 20,4) să cinstești ceea ce e făcut de mâna omului, orice fel de asemănări ale celor din cer și a celor de pe pământ; demonstrează-mi mie, cine ne-a învățat să cinstim lucrurile fă-

96. J. Gouillard, op. cit., p. 262 ș.u.
97. H. Grotz, op. cit., p. 40.
98. E. Caspar, Papstum II, p. 632 ș.u.
99. Scrisoarea a II-a către împăratul Leon al III-lea, rândurile 370—373 (ed. Gouillard), p. 305.
100. H. Grotz, op. cit., p. 40.

cute de mâini omenești și eu voi accepta că este voia lui Dumnezeu. Ei (iconodulii) cinstesc pietrele, pereții și scândurile. La fel ca regele iudeilor, Ozia, care a aruncat din Templu, după 800 de ani șarpele de aramă cinstit de ei, așa și eu după 800 de ani voi arunca icoanele din biserici. Trebuie să fie convocat un sinod ecumenic. Voi trimite la Roma ca să fie distrusă icoana Sfântului Petru și să-l arestez pe papa Grigorie, așa cum a făcut Constantin (Constans a III-lea sic) cu papa Martin"[101]. „Eu sunt împărat și preot. Cum se face că la cele șase sinoade nu s-a spus nimic despre icoane"?[102]

Observăm că acest text redă argumentația iconoclastă de la începutul acestei crize. Icoanele sunt idoli și cinstirea lor este idolatrie. Împotriva acestei practici vorbește Porunca a II-a și lucrurile trebuie clarificate de un sinod.

Față de aceste argumente papa Grigorie al II-lea afirmă: „Datorită cultului icoanelor nu trebuie să se producă dezbinare între oameni[103] ci să fie urmate învățăturile Sfinților Părinți și ale sfintelor sinoade, care învață adevărul. Dumnezeu a interzis numai idolii însă a poruncit să se facă lucruri venerate în numele Lui: heruvimi și serafimi, masa altarului, chivotul în care se găsesc tablele legii, vasul cu mana și toiagul lui Aaron, în cinstea și spre slujirea lui Dumnezeu. Noi reprezentăm în icoane pe Domnul nostru Iisus Hristos, care s-a făcut om și pe sfinți și le cinstim (icoanele)[104]. Nu facem icoane lui Dumnezeu-Tatăl pentru că natura divină nu poate fi reprezentată. Dacă l-am fi văzut ca pe Fiul, i-am fi putut zugrăvi și icoana Lui. Icoanele sunt făcute în amintire și noi nu ne punem speranța în ele, ci în Hristos cel reprezentat în icoană.[105] Cu ajutorul icoanelor instruim pe copii și pe catehumeni.[106]

Pretenției împăratului de a fi în același timp împărat și preot i se opune vehement papa Grigorie al II-lea[107]. Dogmele Bisericii nu sunt de competența împăratului ci a episcopilor, căci ei au Duhul lui Hristos. Împărații, care vor să fie ca preoții să demonstreze acest lucru prin lucrarea lor[108].

---

101. Din Scrisoarea I către împăratul Leon al III-lea, rândul 138 ș.u. (ed. Gouillard), p. 287.

102. Din Scrisoarea a II-a către împăratul Leon al III-lea, rândurile 294 și 198 (ed. Gouillard), p. 299.

203. Formularea o întâlnim la patriarhul Gherman, Scrisoare către Toma de Claudiopolis, P.G. XCVIII, 165D și Scrisoare către Constantin de Nakoleia, P.G. XCVIII, 164BC.

104. Această învățătură a fost dezvoltată mai târziu de Sfântul Ioan Damaschinul în tratatele sale despre icoane.

105. **Patriarhul Gherman**, Scrisoare către Ioan al Synadei, P.G. XCVIII, 160AD și Scrisoare către Toma de Claudiopolis, P.G. XCVIII, 173BD.

106. **J. Gouillard**, op. cit., p. 281.

107. A se vedea **E. Caspar**, Gregor II, p. 59 ș.u.

108. **Ibidem**, p. 69 ș.u. „Confruntările lui cu cezaropapismul și Biserica imperială au fost doar teoretice. În realitate el s-a străduit până la sfârșitul vieții să mențină legăturile cu împăratul din Bizanț. Așa cum scrisorile sale (Ieronim 2180 și 2182) se încheie cu un avertisment pentru revenire la credință (cf. Rândul 341 ș.u., p. 506 ș.u.), se știe că a

Este important de amintit faptul că papa Grigorie al II-lea, bazându-se pe o veche tradiţie romană, anatematizează indirect pe eretici. Împăratul Leon a rostit într-o anumită măsură anatema asupra lui însuşi zicând: „să fie anatema asupra celor care se ridică împotriva rânduielilor Părinţilor"[109].

Este clar că Biserica Romei a luptat permanent în colaborare cu iconodulii bizantini împotriva iconoclasmului şi a apărat cultul icoanelor ca un act îndreptăţit.

Împăratul Leon al III-lea vedea în papa Grigorie al II-lea un rebel şi voia să-l destituie aşa cum procedase cu patriarhul Gherman. El a trimis în anul 731 o flotă spre Roma, care însă a fost distrusă de furtună în Marea Adriatică. Legaţii papali din Constantinopol au fost întemniţaţi. Nemulţumit de aceste insuccese, împăratul a mărit impozitul pe cap de locuitor în Sicilia şi Calabria, a retras Romei „patrimoniul Sfântului Petru" vărsându-l în vistieria imperială[110]. În plus a trecut în jurisdicţia Patriarhiei de Constantinopol provinciile Sicilia, Calabria şi Iliricul[111].

Aceste evenimente au contribuit la ruperea temporară a relaţiilor dintre Roma şi Constantinopol, o premisă a viitoarei schisme de la 16/24 iulie 1054.

Pr. Lect. Dr. NICOLAE CHIFĂR

fost trimisă o a treia scrisoare de avertisment către Leon al III-lea care însoţea refuzul scris al papei la Sinodica patriarhului Anastasie, aşezat în locul lui Gherman".

109. A se vedea C.J. Hefele, op. cit., p. 396.

110. Theoph. AM. 6224.

111. Provincia Iliric era formată din Epir, Iliric, Macedonia, Tesalia, Ahaia, Dacia Ripensis, Dacia Mediterranea, Moesia, Dardania şi Prevalis cu metropola Scobra, cf. C.J. Hefele, op. cit., p. 407 şi H.G. Beck, Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich, Göttingen 1980, p. 73; A se vedea şi F. Dölger, Regesten der Kaiserurkunden des Oströmischen Reiches, von 565—1453, I—V, München/Berlin 1924—1965, nr. 301.

EDUCAŢIA RELIGIOASĂ — premisă şi factor activ în recuperarea pastorală a copiilor şi tinerilor aflaţi în situaţii de criză*

— unele aspecte de educaţie şi pastoraţie creştină —

„Temerea de Dumnezeu şi cuvioşia este cea de dintâi avere (lucru) a unui dascăl de şcoale. El trebuie să fie un drept şi îmbunătăţit creştin"

Iar primul alineat al acestei „tăeri" de carte pedagogică de la anul 1776/85 spune: „Afară de, şi lângă, osârduirea întru a cunoaşte şi cu lucru a plini datoria sa, cea mai dintâi avere sufletească a unui dascăl bun de şcoale, care ca să zic aşa este temeiul tuturor celorlalte, stă întru a fi drept şi îmbunătăţit creştin. El trebuie cu temei să fie învăţat în adevărurile religiei (legii). Dar nu trebuie să se lase numai cu aceasta că ştie şi că este învăţat întru ale legii, ci trebuie atât prin fapte cât şi prin cuvinte să mărturisească religia sa. El trebuie adevărurile mărturisite nu numai să le creadă, ci şi să le dea cu supusă ascultare; inima lui trebuie să fie plină de dragostea lui Dumnezeu cum şi de dragostea aproapelui; iar mai vârtos către ucenicii lui trebuie să-i fie inima plină cu durere"[1].

Am ales acest text de pedagogie şi metodică românească ca prefaţă a demersului nostru din două motive. Unul istoric şi un altul spiritual. Cel istoric ţine de faptul că între autorii versiunii româneşti ai acestui compendiu pedagogico-metodic de la 1776/1785 se aflau şi Teodor Iancovici de Mirievo, director superior al şcolilor române şi săseşti din Banat precum şi alături de Nicolae Stoica din Haţeg, Dimitrie Eustatievici, Ioan Budai-Deleanu sau bucovineanul Vasile Balş — un alt bănăţean, Mihai Roşu, care nu era străin de Caransebeş. Al doilea motiv este surprins în text: „iar inima lui (a dascălului) trebuie să fie plină de dragostea lui Dumnezeu cum şi de dragostea aproapelui; iar mai vârtos către ucenicii lui trebuie să-i fie inima foarte cu durere". Ori subiectul ales spre prezentare la acest aspect al „durerii" copiilor şi tinerilor încearcă să se refere. La momentele de criză sub aspectele lor negative dar şi pozitive, de reaşezare în gama valorilor a valorii religioase, de „recreare" („krisis") a conştiinţei prin repunerea ei în relaţie cu Dumnezeu.

---

* Referat susţinut în cadrul simpozionului „Didactica", ed. a VIII-a, Caransebeş, 12 mai 1999.

1. „Primul compendiu de Pedagogie şi metodică în limba română 1776/1777", Ediţie în fascicole şi transcriere, studiu introductiv, note şi glosar al P. Radu şi D. Onciulescu, Ed. Casa Corpului Didactic, Timişoara, 1979, pag. 141.

Drama contemporaneității pe care o străbatem constă în efortul steril al încercării de a pune laolaltă — într-un confuz curent de emergență — religiile (și religiozitățile) fragmentare, neuniforme, eterogene dar seducătoare, fie prin aparenta profunzime a lor, fie prin superficialitatea practicării doctrinelor pe care le conțin. De aici decurge și drama — tragedie a secolului nostru: pronunțatul său caracter postmodern[2], adeseori emis pe piața virtuală a conceptelor drept „post-creștinism". Vorbim așadar în această epocă de o epocă a narcisismului marcată de fuga individului din social și realizarea unei „involuții" sociale marcată de etape ale „deziluziilor colective"[3] cu mișcările specifice care au determinat pierderea sensului timpului istoric, al sensibilității în raport cu „evenimentul", ieșirea din politică și intrarea în „autoanaliză" — care la noi prin fenomenul Pitești s-a transformat în dramă pedagogică națională — care transformă mărturisirea în contra-mărturisire, reelaborarea elementelor de fond ce țin de un cult privat al omului (cu excese de zel și ce privește drepturile inalienabile ale minorităților sexuale de exemplu) sau declinul „omului public" (cf. Richard Sennett). Lor li se adaugă mutații de ordin sociologic, care afectează viața cotidiană: propaganda legată de „bunurile de consum', adevărul și credibilitatea acestor publicități", de caracterul de spectacol pe butoaie al politicii intempestivului, radicalismul sau supraliteralismul ca „teatru de stradă", precum și o serie de „banalizări" și „despectacularizări" legate de ceea ce altă dată erau puncte forte ale „proiectului societal" (cum l-ar numi J.P. Sartre (birocrația — statul — cultul eroilor — sportul — școala etc.).

A vorbi în acest context despre educație religioasă ține așadar de curajul de a-ți asuma responsabilitatea *CONVERTIRII VEACULUI LA HRISTOS DOMNUL*. Iar în contextul ce ni l-am ales spre analiză — situațiile de criză — *CONVERTIREA FIILOR VEACULUI ACESTUIA LA HRISTOS DOMNUL*.

Pornind de la ideea conform căreia termenul *educație* provine din latinescul *educatio* care înseamnă „proces de *hrănire cu idei*" care la rându-i provine din *educere* care înseamnă *„creștere"* voim să adăugăm în planul terminologiei — acestei hrăniri cu idei spre creștere, pentru a căpăta valențele care privesc analiza noastră, încă doi termeni: *învățare* și *formare*. Pentru primul, forma lui latină ne scutește de orice comentar *inviciere — nărăvire*, a da un viciu (pe vremea când mai erau nărăvuri bune).

Termenul de *formare* — element din trinomul definirii terminologice — trece iremediabil în uzul teoriei educaționale prin tratatul lui Erasmus din Rotterdam: „Tratatul educării liberale al copilului" (1529) în care se definea ca mijloc specific umanului, în viața de zi cu zi, aspectul *cultural* și nu cel *natural* sau pur natural. Principiile emise atunci

---

2. A se vedea pentru acest aspect: VATTIMO, GIANNI „Sfârșitul modernității", Ed. Pontica, Constanța, 1993, 188 pag. — mai ales p. 33—53 și 164—180.

3. Cf. LASCH, Christopher: „La cultura del narcisismo", Ed. Bompiani, 1995, 297 pag.

nu erau noi — mai ales în raport cu pedagogia creştină — şi erau fundamentate pe practica autorilor mai vechi: respectarea personalităţii copilului, sensul dialogului între dascăl şi elev, emulaţia dintre tinerii de aceeaşi vârstă şi preocupare; un fericit dozaj între efortul intelectual şi cel fizic — (joc — homo ludens), o deschidere spre o lume şi o societate REALE[4].

Din această perspectivă *educaţia religioasă* corespunde pe deplin „principiului rădăcină al învăţământtului" pe care excelentul pedagog român G.G. Antonescu îl identifică — pe bună dreptate a fi direcţionarea învăţământului pe principiul şcolii formativ — organiciste.[5]

Din punct de vedere al reprezentărilor ştim că educaţia este *acţiune de transmitere* a unui patrimoniu cultural de la o generaţie la alta (sau actul cultural specific de conversaţie organizată şi controlată de către societate care urmăreşte stimularea experienţei practice de viaţă a generaţiilor tinere); *exerciţiu de influenţare* reciprocă între generaţii în vederea asumării unei responsabilităţi colective (a individului şi a societăţii) pentru îmbunătăţirea calităţii vieţii (...); *o valoare revendicativă şi o investiţie socială în om* (pe relaţia educaţie — economie — societate de consum), *o profesie* cu un pronunţat caracter *vocaţional; un proiect uman şi societal* (J.P. Sartre, 1965) prin aceasta înţelegându-se *o situaţie istorică şi psihologică de viaţă şi o modificare de comportament* — ca expresie a unei vieţi colective de a crea ceva şi de a controla-cenzura creaţiile care caracterizează istoricitatea binomului OM-SOCIETATE".

Acestei ultime reprezentări trebuie să-i adăugăm, drept conotaţie, ideea conform căreia în planul educaţiei religioase proiectul uman şi societal va beneficia şi de un aspect divino-uman, structurat astfel ecclesiocentric şi hristocentric.

Greutatea definiţiei educaţiei religioase persistă şi atunci când explorăm multitudinea planurilor de explicare a educaţiei (antropologic-cultural; istoric-genetic; filozofic-praxiologic; sistemic-axiologic; sociologic etc.). Prin comparaţie însă putem remarca lucid că dacă antropologic a educa înseamnă a umaniza omul, dacă filozofic-praxiologic înseamnă a schimba deliberat un obiect potrivit unui scop dinainte stabilit (cf. Aristotel), teologic sau în planul educaţiei religioase putem vorbi de un demers care alături şi concomitent cu acela al Bisericii duce la îndumnezeirea persoanei umane în planul amplu al iconomiei mântuirii.

Pornind de la constituanta formativ-organică, prin reprezentarea ei ca element de bază în proiectul societal al României contemporane şi culminând în misiunea ei finală, putem aşadar socoti Educaţia reli-

4. Pentru aprofundarea problemei a se vedea: COULON; Patrik şi Le Roux Christine: „LA FORMATION A LA CARTE — Vers un nouvel humanism", les Editours D'Organization, 1990, 362 pag.

5. Cf. articolului autorului citat din volumul „Omagiu Profesorului C. Rădulescu-Motru — Revista de filozofie vol. XVIII/1932", pag. 324—326.

6. CALIN, Marin: „Teoria Educaţiei", Ed. All, 1996, pag. 13—14.

gioasă ca fiind premisă şi factor activ în recuperarea pastorală a copiilor şi tinerilor aflaţi în situaţii de criză. Aţi remarcat că am spus: „recuperare pastorală" pentru că, în ansamblu, ne pare mult mai important recuperarea copilului cu probleme pentru comunitatea ecclesială activă decât pentru o clasă sau alta socială. Un copil reprimit la Sfânta Euharistie a depăşit cu mult treapta reintegrării sociale în şcoală tot astfel cum Împărăţia Cerurilor o depăşeşte cu mult pe cea pământeană. Şi din acest punct de vedere educaţia religioasă se remarcă a fi net diferenţiată de o educaţie strict moralistă sau efectiv moral civică, diferenţiindu-se şi de curentele educaţionale strict utilitariste (în sensul pe care Herbert Spencer îl fixa termenului).

Vom analiza în cele ce urmează aportul Educaţiei religioase în soluţionarea educativ-pastorală a unor crize legate de dezvoltarea persoanei umane în etapele larg numite ale copilăriei şi adolescenţei (tinereţe).

1. În ansamblul larg al evoluţiei psiho-motorii a copilului şcolar către tânărul student sau absolvent de liceu, nici o „vârstă biologică" nu se aseamănă cu pubertatea, marcată atât de puternic de schimbări sesizabile atât în plan fizic cât şi mental. Încercările de definire ale pubertăţii sunt multiple. Cert rămâne un lucru. Pubertatea nu este o boală. Problemele iau naştere sub influenţa civilizaţiei şi a greşelilor de educaţie fie familială, fie instituţionalizată. Etapă a înfloririi, dar şi a stabilizării unui periculos strat patologic, al unor crize şi devieri de comportament, vârsta pubertăţii rămâne cheia de boltă a formării duhovniceşti a omului. Din acest punct de vedere fenomenologia maturizării specifice acestei perioade, transformările lăuntrice pe care le presupune, influenţa temperamentului şi impactul lui cu structura sufletească, atât de diferenţiată pe sexe, modificările „CONŞTIINŢEI" precum şi pericolele specifice procesului de dezvoltare impun o atenţie deosebită în discursul profesorului de religie, al profesorului în general[7].

Printre aspectele ce transpar drept criză în spaţiul pubertăţii se remarcă *„complexul datorat lipsei de motivaţie în viaţă"*. Predominată de sentimentul descoperirii noului, pubertatea naşte puternice crize de personalitate. Modele de tip „Beverly Hills — 20910" sau „Liceeni îndrăgostiţi", personaje drept „Rambo", „Batman", „Nightman", „Nemuritorul" sau „Nemuritoarea" ba chiar revigorarea pozitivă a cultului unor personaje ca Hitler, Stalin etc. aşezate pe retină, mereu şi mereu pe canalele unei „media" ce ne obligă cu obstinaţie la obturaţii de genul celor amintite sau la altele cu mult sub categoria

---

7. Pe larg şi extrem de sintetic, BOCKEMÜHL, Johannes: „Pubertatea şi crizele ei — ajutoare date în educaţie pentru învingerea greutăţilor imanente acestei perioade", Ed. Triade, Cluj, 1996; din păcate discursul pedagogic este puternic marcat şi diminuat de speculaţii „steiner"-iste;

„subcultură" chiar în ansamblul culturii de gen, nu pot crea modele de VIAȚĂ[8].

Ce contrapune Educația Religioasă acestei „agresivități de modele" în care sunt însumate agresivități de limbaj, agresivități fizice și spirituale. Acestor culturi ce tind spre *însătănirea modelului uman* (de exemplu, trebuie să ucizi dacă vrei să fii nemuritor — tema serialului PRO TV „Nemuritorul"), educatorul creștin — și cu aceasta am spus și profesorul de română sau rusă sau... trebuie să contrapună o etică și o estetică de sorginte creștină. Trebuie să identifice împreună cu copiii, într-o amplă analiză, adevăratele motivații de viață, prezentând modelele de viață care au marcat creștinismul drept viabile și veșnic universale. Dascălul de religie poate asuma — în conlucrare cu dirigintele clasei — inclusiv rolul de factor activ în descoperirea vocației copilului și orientării sale profesionale, urmând să susțină în fața părinților sau a celorlalți profesori — bineînțeles cu motivații bine alese — „cauza copilului" al cărui „Hobby" ce poate deveni oricând „job" nu este rubrică în catalog.

Înăspririi sufletului în sensul egocentrismului, al iubirii de sine exacerbate sau al setei de falsă putere, pe care cultura „narcisistă" — creionată de noi anterior — o impune pe „piață", educația religioasă trebuie să contrapună o acțiune viabilă în ceea ce privește „viața în Hristos", model și distincție clară de SUPRA-VIEȚUIRE. Nervii de identitate a adolescenților, omul de la catedră trebuie să-i ofere „modelul Hristos" în profundă și împreună lucrare cu Biserica — trup tainic și dăruitor de mântuire prin tainele cele Sfinte.

Modele de soluționare ale unor astfel de crize?

a) oferirea unor icoane reale de viețuire contrapunându-se falsului eroism-mucenicia, desfrâului-virtutea, dezechilibrului și agresivității — discreția și tandrețea sfințeniei;

b) îndrumarea către o viață duhovnicească, apropierea prin Sfintele Taine — mai ales prin Taina Mărturisirii, de Hristos;

c) alegerea cu acrivie a colaboratorilor preoți, pentru ca nu cumva ceea ce se predă în mod programatic la catedră să nu se potrivească cu practica liturgică (cazul spovedaniei în grup și în grabă).

2. Un alt complex-criză este acela legat de *„eșecul sentimental"* de care legăm de obicei și *„educația sexuală"*.

S-a reproșat Bisericii Ortodoxe că n-a elaborat încă un raport cu privire la starea pastoral-educațională a tinerilor din Biserică. Reproșul este corect, mai cu seamă că unii s-au grăbit s-o facă în locul analiștilor din Biserică (dacă aceștia există!). O carte recent[9] apărută se constituie însă din acest punct de vedere într-un excelent material de analiză. Ei i se adaugă reviste specifice copiilor pe care încercăm să-i

8. Analiză pe larg în articolul „COPILUL Român abonat sau abandonat în fața televizorului", Pr. Constantin NECULA, Revista „Timotheos", nr. 1/1998, pag. 16/19.

9. POPESCU, Andrei și cititorii revistei BRAVO, „ȘI CU NOI CUM RĂMÂNE?", Ed. TREI și Ed. HBV România SCS, 1998, 294 pag.

educăm: „Liceenii", „Salut", „Bravo" etc. pe care însă le ocolim de câte ori putem. Revenind la carte, ea însumează întrebările tinerilor cu privire la identitatea lor fizică, psihică şi, foarte rar e drept, spirituală. De la întrebări în legătură cu proporţiile trupului, identitatea sexuală, sărut, încredere în sine, sinucidere, virginitate, percepţia viitorului, frică de medic, de boală, de şcoală, la cele legate de prietenie, dragoste, cuplu şi care vizează în primul rând strategii relaţionale, nu nimicuri de ordin fizic cum am fi tentaţi să credem, precum şi traumele care marchează relaţia copil-familie şi copil-şcoală sau societate, toate, dar absolut toate exclud din start aproape intervenţia religiosului. Şi totuşi... Răspunsul stă în Biserică. Oamenii ei trebuie să surprindă în educaţia pe care o construiesc răspunsurile la întrebările copiilor, neacceptând să numească păcatul virtute. Câteva puncte demne de semnalat ar fi discursul pedagogic cu privire la adevărata iubire, la raportul între iubire-adevăr şi puritatea relaţiei, la perspectiva vocaţională (de ce fel de femeie-soţie are nevoie un preot, un medic, un profesor şi ce tip feminin aparţin altor tipuri de categorii sau sociale), la aspectul educativ pe care cuplul îl presupune în viziunea viitoare de TATĂ şi MAMĂ, despre *etapele reale ale cunoaşterii* celuilalt (grav afectate de „săriturile" din conştiinţa tineretului occidental dat drept model!). Pentru aceasta, educatorul trebuie să caute sursele valide în „educaţia pentru dragoste" în deplină solidaritate cu părinţii dar şi cu copiii ce-i educă. Să identifice cu tinerii modelele sexuale contemporane şi actualele orientări în educaţia sexuală, să sublinieze mereu alteritatea şi tridimensionalitatea iubirii, tocmai pentru a o scoate din paradigma „amor de consum" şi a o aşeza în icoana „Dumnezeu este iubire".[10]

De aceea teama de educaţie sexuală în şcoală pe care o manifestă Biserica ţine de slăbiciunea ei pastorală. Ea trebuie — nrip pedagogia ei — să ofere „alternativa creştină" la educaţia pe care sistemul bazat pe sistemul de planing sau altele de genul acesta o oferă copiilor. Educatorului nu-i poate lipsi din acest punct de vedere nici cultura şi nici curajul mărturisirii creştine. El trebuie să arate poziţia Bisericii dar şi soluţiile practice pe care aceasta le poate oferi. Din medic nu trebuie să facă mereu un duşman ci, la masa tratativelor etice, are obligaţia să găsească împreună soluţia pastorală a elaborării unui discurs de educaţie sexuală pentru tinerii care, prin Botez şi prin Mirungere, o obligă la aceasta. Ea trebuie să-i facă tânărului creştin cunoscută sexologia normală opusă celei patologice care se poate naşte nu numai din disfuncţionalităţi fizice ci şi din disfuncţionalităţi ale sistemului educaţional.[11] Când spunem aceasta ne referim şi la unele „personaje" ale

10. Discursuri semnificative în acest sens putem remarca în: „L'EDUCATION SEXUELLE DES ENFANTS", Conseil Pontifical pour la Famille, introduction Mgr. GUY THOMAZEAU, analyse par Tony ANATRELLA, "d. MANE, Droguet — Ardant, Paris, 1996, 178 pag. şi lucrarea „ADAM şi COASTA SA", autori M.I. Rupuik şi Serghei S. Averinţev, Ed. Ars Louga, Iaşi, 1998, 78 pag.

11. A se vedea STOICA, Tudor, „Sexologie — normală şi patologică", Ed. Medicală, Bucureşti, 1970, 266 pag.

unei anumite educații presupus creștine gen James Dobson sau „prefațatorul" unei halucinante lucrări de educație sexuală apărută sub egida Bisericii Baptiste din România — sub semnătura pe atunci încă, baptistului Iosif Țon[12]. Aceștia, în spatele unei pretinse educații creștine, rămân „planificatori" și „contraceptori" sub tot felul de măști umaniste.[13]

Umanizarea relațiilor copil-tânăr-profesor pot descoperi dascălului de religie posibilități de reale și execlente pentru lucrul și în acest sens.

Decelarea unei direcții ortodoxe în predarea educației sexuale nu poate fi decât benefică. Dar ea presupune o cercetare medicală ortodoxă, care să se facă în Universități confesionale. Cu o parte duhovnicească activă la viața universitară redusă doar la acțiuni ASCOR, fără o implicare a intelectualului, „homo academicus", în descoperirea amplă a lui „homo religiosus universitaris" rămâne integrată modelului culturii europene pe care Constantin Noica îl vedea totuși fundamentat pe o relație fundamentală cu transcendentul (cu o excelentă relație revelată în raportarea: Germania untului — Germania spiritului, pe care Noica o vedea bine reprezentată în bibliotecile românești).[14]

3. Un alt aspect al crizei care privește trinomul familie-școală-Biserică, ultimul pe care ne permitem să-l mai analizăm aici, este acela al ABANDONULUI ȘCOLAR.

Așadar, analizând cu precădere familia și școala în raport cu drama abandonului școlar — dorim să evidențiem necesitatea unei implicări mai active a Bisericii în soluționarea acestui trist aspect al vieții copilului de vârstă școlară. Așadar, unde și de ce întrerup copiii lanțul educațional formativ, asumându-și postura, de neinvidiat, de abandon școlar? El este cel care abandonează sau el este cel abandonat?

În ceea ce privește *familia*, se cuvin a fi făcute câteva sublinieri. În mediul urban, ca și în cel rural, în cazurile de abandon social sau în cele de semiabandon (cazul repetenției încadrându-se într-un soi de non-combat) se înregistrează un mediu familial descurajant. De cele mai multe ori, starea materială precară, când nu de-a dreptul mizeră, a familiei, transformă copilul într-o mână de lucru ieftină, într-o gospodărie prea puțin productivă.

Și lucru nu este observat numai la sate — de unde ne-a rămas imaginea idilică, prea idilică a tânărului care luptă prin carte pentru emancipare când de fapt nu diploma universitară este simbolul „par-

---

12. De exemplu lucrarea: „Viața intimă în căsnicia creștină", Tehnica raporturilor sexuale în căsnicia creștină (ediție ilustrată), societatea Misionară Română, Oradea, 1993, cu o prefață a pastorului Iosif Țon, care recomandă cartea „studiului în școlile de duminică", cu toate aberațiile morale pe care ea le cuprinde.

13. MACNAB, Francis — „Dorința sexuală", Ed. IRI, Buc., 1997, 249 pag. sau „Almanahul Sănătatea 1999", Ed. ALMATEA, pag. 215—232.

14. NOICA, Constantin: „Modelul cultural european", Ed. Humanitas, București, 1993, 187 pag., mai ales capitolul: „Cultura europeană în ipostaza substantivului", pag. 93—101 și Constantin NECULA: „A fi sau a nu fi cu Hristos — spațiul universitar și problema vestirii lui Hristos", rev. „Iisus Biruitorul", nr. 24/1998.

venirii" ci GSM-ul — ci el s-a mutat şi în ceea ce am putea numi „mentalitatea rurală urbanizată" a orăşanului[15] (cu grave aspecte mai ales la cel navetist). Imaginea copiilor spălând parbrize la intersecţii sau colectând cartoane sau sticle, descărcând marfă prin pieţe etc., ţine în parte şi de acest fenomen.

Un alt aspect al crizei familiale transferat în spaţiul abandonului şcolar, ţine de lipsa de comunicare din sânul familiilor. Nu trebuie uitat un aspect, remarcat de unii analişti, surprinzător de logic, dar uitat de noi cel mai adesea. Nu trebuie uitat aşadar că astăzi avem în şcoala generală copiii unor tineri care la vremea naşterii lor (anii 1965-67-70) nu se încadrau în ceea ce putem numi „copii DORIŢI" în familiile lor, care au fost salvaţi oarecum, de „decret" şi, oricât de penibil sună, ei au rămas nişte NEDORIŢI în familiile lor.[16] În parte crescuţi în familii de proletari la prima generaţie, într-un mediu vecin cu subcultura de cartier, cu un teren de joacă vecin cu „maidanul" şi cu o personalitate afectată de încadrarea în spaţiu de locuit limitat, locuri de joacă insalubre, organizaţii de tineret care nu-i reprezentau neapărat, ei au rămas «*rodul nedorit*» al unor familii care i-au tratat cu răceală, interacţiunea copii — părinţi în astfel de cazuri fiind, de cele mai multe ori extrem de tensionată şi dureroasă. Aceasta s-a transferat în mentalitate şi comportament, influenţând familiile pe care foştii «*nedoriţi*» le-au întemeiat, uneori însăşi intrarea în căsnicie făcându-se în contexte grave din punct de vedere socio-moral.[17]

Nu este cazul decât să amintim, fără a mai detalia, că vulnerabilitatea la stress a familiei, separarea — pe termen lung sau scurt — a părinţilor sau a părinţilor de copii (uneori chiar cea mai puţin periculoasă a transferării funcţiilor parentale asupra bunicilor), dezacordul sau disarmonia familială, stilul alternativ de viaţă familială (mama divorţată — recăsătorită su în simplu concubinaj), neglijarea în serie a copilului, toate duc la grave perturbări de comportament. Lor se adaugă şi influenţa nefastă a unor fraţi ce sunt „scăpaţi" de şcoală sau care — prin modul absolut libertin în care privesc lucrurile — încurajează tendinţa spre abandon şcolar. Toate aceste tulburări de comportament analizate pot da un tablou corect al patologiei familiei.[18]

Acestora li se adaugă anumite complexe fondate pe starea materială. Haine uzate, demodate, lipsa de caiete sau manuale, lipsa unor sume de bani minime necesare întreţinerii de relaţii sociale, inter-şcolare, cu ceilalţi colegi, duc la izolarea, şi mai apoi, la ruperea din mediul social a foarte mulţi tineri.

---

15. ABRAHAM, Dorel: „Introducere în sociologia urbană", Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1991, pag. 232—240, subcap. „Consecinţe şi tendinţe ale urbanizării".

16. O excelentă analiză în volumul lui Cristian Tudor POPESCU, „Copiii fiarei", Ed. Polirom, Iaşi, 1998 (Ed. a II-a).

17. Pe larg în CIOFU, Carmen: „Interacţiunea părinţi-copii", Ed. Medicală ALMATEA, 1998, mai cu seamă: „Familia disfuncţională", pag. 136—147.

18. MIRONOV, V., PREDESCU V., OANCEA C. editori — „Sănătatea mintală în lumea contemporană", Ed. Medicală, Buc., 1986, pag. 54, 56—58.

Complexe de inferioritate am remarcat deja — nu apar numai sub aspect material. Lipsa de motivare în realizarea efortului şcolar colegată cu lipsa unei perspective ulterioare, existenţa unor nereuşite şcolare anterioară sunt şi ele aspecte legate de abandonul şcolar. De data aceasta însă sunt legate de ŞCOALĂ. O şcoală care a început să renunţe prea uşor la copii. De exemplu REPETENŢIA nu mai este, din păcate, problema şcolii — nu mai încearcă nimeni, de nicăieri să mai impună promovabilităţi false — ci s-a transformat în problema copilului. A copilului care de cele mai multe ori o înregistrează pe un fond de transfigurare, anxietate şi angoasă induse dinspre «afară» spre el. Prea uşor uităm că eşecul şcolar *nu* este specific celor „buni de nimic". Educaţia religioasă poate interveni în spaţiul denumit în general „climatul afectiv" sau „climatul emoţional" al insuccesului şcolar.[19] Dacă aceşti „paria educaţionali" evoluează spre delicvenţă (cu larga ei cuprindere) nu trebuie să uităm că aceasta se datorează altor factori ce intră în joc, cum ar fi absenţa *valorii morale* sau absenţa *modelului familial stabil.*[20] În ambele cazuri Educaţia religioasă poate aduce contra argumente. Din nefericire însă, dintr-un total de 2.600.000 de elevi de vârstă şcolară, doar 95% încheie anul, 5% abandonând pe parcurs, (Păstorul Cel Bun nu-şi permite să piardă nici 1% I (1—100 de oi). Ministerul de Interne (cf. Raportul pe 1997/8 editat de I.G.P., secţia Prevenirea Delicvenţei Juvenile), arătând în statistici clare că 50% din infractorii minori sunt dintre cei care au abandonat şcoala, aflându-se acum în starea de *«neocupaţi»*. 50% dintr-un îngrijorător total de 45 000 de infractori (pt. 1997) a căror vârstă nu mai gravitează în jurul vârstei de 16—18 ani, cât celei de 10—11 ani (antrenaţi în violenţă, tâlhării, furturi şi uneori violuri).

La toate acestea şcoala ridică neputincioasă din umerii şi aşa prea îngreuiaţi de multiplele probleme ce o stresează. Familia, ea însăşi în colaps, este insensibilă. Societatea civilă aproape indiferentă. La această stare de neputinţă, dezinteres, indiferenţă nu are voie să fie părtaşă Biserica. Ea trebuie să rămână în ochii şcolii şi ai familiei ca şi în ochii cercetători ai copilului un excepţional şi totuşi normal LOC PENTRU A RENAŞTE şi asta nu doar sacramental — Liturgic şi spiritual — ci şi general uman, inclusiv social.[21] Poate face Biserica ceva, aşadar pentru copiii cu tendinţa de abandon şcolar? Fără îndoială că DA. Dintru început ea are ştiinţă că problema abandonului şcolar e o problemă antropologică, omul arătând aplecarea spre abandon — ca germen al păcatului — dar şi că împreună lucrarea om — Dumnezeu poate scoate umanul la limanul desăvârşirii, spre sfinţenie.

---

19. DOCKRELL W.B., „School achievment and the emotional climate of the home"; în «Canadian Education and Research» nr. 2/1963, Toronto, p. 17—20.

20. Dr. Pauline MORAND de JOUFFREY: „Psihologia copilului — Pentru înţelegerea aspectelor esenţiale ale dezvoltării personalităţii", Ed. TEORA, 1998, pag. 81—83.

21. NELLAS, Panayotis; „L'Église, un lieu pour renaître", CONTACTS, 2/1981, pag. 89—102.

În primul rând se cere Bisericii să analizeze dacă nu cumva cel care abandonează şcoala nu se află în situaţia — profetică de altfel — de a abandona nu şcoala în genere cât ŞCOALA NECREŞTINĂ. Un copil care abandonează şcoala dezamăgit de modelele non-pedagogice ale unor profesori, de sistemul de relaţii instituit la nivel de şcoală — marcat de fel de fel de favoritisme — ca şi materia predată.[22] Ecclesia, prin glasul profesorilor de religie ca şi al întregului său trebuie să lupte — prin mijloacele-i specifice — pentru anularea ideii de „şcolarizare de dragul şcolarizării". Încadrat în contextul larg al abandonării culturii de către societatea românească, abandonul şcolar trebuie să ridice Bisericii problema implicării ei mai dinamice în ceea ce priveşte cultura şcolară. Nu sunt suficiente numai orele de religie sau existenţa unor manuale de religie. La nivelul macro, Biserica trebuie să asigure manuale alternative creştine, realizate de oameni de ştiinţă creştini, în toate domeniile — inclusiv educaţie sexuală, iar la nivelul parohiilor trebuie mult intensificată activitatea pastorală a şcolii. Realizarea unor COMITETE CATEHETICE, cuprinzând pe lângă preot şi profesorii de religie şi factori de răspundere din şcolile arondate parohiei care să desfăşoare — constant şi intens — o acţiune creştină în sânul familiei şcolare, organizarea unor centre parohiale pentru meditaţii gratuite, numirea unor preoţi misionari în vederea unor activităţi cu specific raportat la şcoală şi tineret în general — alternativă creştină la „psihologul şcolar" atât de des reclamat de realizarea actuală a şcolii — ba chiar înfiinţarea unor centre parohiale sau interparohiale de consiliere a copiilor cu probleme nu sunt irealizabile. O mai atentă slujire a Tainei Sfintei Spovedanii — şi ne referim acum la aspectul grav al spovedaniei în *grup* a unor copii care, în ciuda vârstei, dovedesc o nedorită maturizare spre păcat — ca şi o mai atentă „căutare" a şcolii de către preot, ar putea identifica din faţă câteva focare de abandon care pot fi încă soluţionate. Marcată de cele două laturi — lipsuri materiale şi lipsuri umane — problema abandonului şcolar poate fi rezolvată în planul economiei, nu doar al iconomiei duhovniceşti. Efectuarea mai atentă a vizitelor parohiale — după cercetarea cu atenţie a situaţiei şcolare a copilului, uneori chiar în echipa dublă învăţător (diriginte)/preot — sensibilizarea părinţilor în raport cu rolul şcolii în viaţa copiilor, la chiar „dirijarea" tematică a conţinutului popovăduirii sunt primii paşi în soluţionarea problemei. Constituirea unor fonduri de îmbrăcăminte, de carte (câţi profesori pensionari n-ar lăsa „biblioteca lor de o viaţă" pe mâna familiei parohiale, ştiind că este folosită pentru salvarea unor copii necăjiţi?) sau a unor „burse parohiale" pentru satisfacerea în şcoală a copiilor cu probleme majore, ar dubla efortul început, dar şi satisfacţia. Prea preocupaţi cu „olimpicii", cu „copiii supradotaţi", uităm adesea de mediocrii noştri cei de toate zilele. Bisericii — al cărei discurs nu se adresează doar elitelor — îi revine misiunea de a trezi în sânul copiilor dorinţa de „excelsior". În relaţia cu

---

22. Pe larg în „Cahiers Pedagogiques", nr. 53/1965, Lyon, art. editorial „L'échec scolaire".

şcoala şi cu alte instituţii ale statului, Biserica trebuie să elaboreze strategii de conştientizare — în rândul tinerilor — a ceea ce înseamnă abandonul; astfel spus, ce riscuri incubă strada, maidanul. În faţa unor acţiuni ale televiziunii care încurajează activităţile excentrice — să le numim doar atât — şi deschid calea aventurii, Bisericii îi revine misiunea elaborării unui plan pastoral viabil al cărui scop să fie aşezarea copiilor în singura aventură reală — câştigarea Împărăţiei Cerurilor.

Să fim însă bine înţeleşi. Prin aceasta Biserica nu trebuie să înlocuiască sau să diminueze rolul altor asociaţii sau organizaţii în lupta împotriva „părăsirii şcolii" de către un tineret dezorientat şi năucit de realitate. Iar când spunem Biserică nu ne referim numai la „factorii de decizie". Ci la noi. Fiecare în parte. Mădular de taină al trupului celui tainic al Bisericii. Că preoţilor şi profesorilor de religie le revine adevărata misiune este adevărat. Dar ei nu pot reuşi singuri. Munca lor trebuie dublată de aceea a inspectorilor şi directorilor, de a diriginţilor şi a întregului corp profesoral căruia trebuie să-i pese dacă unul sau altul din copii umple cu absenţe rubrica din catalog, destinată „prezenţei".

Acţiunea socială a Bisericii în acest context nu trebuie însă marcată de cele trei principii ale activităţii sociale: activitatea socială ca „modă" socială, făţărnicia dublată de mulţumirea de sine şi înnăbuşirea altor datorii (faţă de cult de exemplu). De aceea sunt chemaţi să facă faţă acestui demers „specialiştii", cei pe care dacă nu-i avem trebuie să-i pregătim în şcolile Teologice şi pe care trebuie să-i investim cu autoritatea Bisericii în această încercare de prevenire şi stoparea fenomenului abandonului şcolar.

Cei vechi spuneau: *„MAXIMA DEBETUR PUERO REVERENTIA"* — „Datorăm copilului cel mai mare respect". Şi nici Biserica nu poate face abstracţie de respectul ce se cuvine acordat celor pe care — prunci fiind — i-a întâmpinat în numele lui Hristos.

Pr. Asist. Drd. CONSTANTIN NECULA

O ABORDARE ORTODOXĂ A EXEGEZEI BIBLICE*

Din perspectiva Bisericii Ortodoxe, Sf. Scriptură este caracterizată printr-o deplină unitate, integritate și adevăr. În privința acestei unități, Tradiția ortodoxă afirmă hotărât că Vechiul Testament, la fel ca și Noul Testament, este o „carte creștină". Cele două Testamente constituie o mărturie *unită* a Cuvântului veșnic al lui Dumnezeu, Care a venit în lume pentru a realiza mântuirea „fiilor lui Dumnezeu" (Ioan 1, 12—13, 20, 31). Mai mult, această mărturie și inspirația care o susține este înțeleasă ca fiind *integrală* sau completă, de vreme ce fiecare verset al Scripturii reflectă același adevăr, și deci fiecare poate să clarifice alte versete mai dificile. De exemplu, cuvintele Sf. Pavel despre opera de mântuire a lui Hristos din Romani 5, 9: „... fiind îndreptați prin sângele Lui, ne vom izbăvi prin El de mânie", pot fi folosite pentru a clarifica și amplifica afirmația din I In 1, 7: „sângele lui Iisus, Fiul Lui, ne curățește pe noi de orice păcat". Sau aluzia tainică din Isaia 7, 14 (o fecioară va avea un prunc, Emanuel) poate fi înțeleasă în lumina lui Mt. 1, 23, unde Fecioara Maria împlinește profeția lui Isaia primind în pântece pe Fiul Cel Veșnic al lui Dumnezeu.

Fiecare verset din Vechiul Testament, cât și din Noul Testament, mărturisește direct sau indirect despre persoana și lucrarea lui Iisus Hristos, Care este Adevărul Însuși întrupat („Eu sunt Calea, Adevărul și Viața", proclamă Mântuitorul, In 14, 6). De aceea scrierile biblice care conțin o mărturie unică a acestui Adevăr constituie „canonul" — norma sau „regula credinței" — care este baza indispensabilă a doctrinei și moralei creștine.

Pentru Iisus și Apostoli, „Sfânta Scriptură" era Biblia ebraică, pe care noi o numim „Vechiul Testament". Numirea „Vechiul Testament" provine de la aluzia Sf. Pavel din II Cor. 3, 14 cu privire la Scripturile iudaice. Din perspectiva Părinților Bisericii, afirmația că Vechiul Testament este o „carte creștină" este justificată de faptul că ei au considerat fiecare teofanie sau manifestare a lui Dumnezeu din istoria lui Israel ca fiind nu a lui Dumnezeu-Tatăl, ci a lui Dumnezeu-Fiul, a doua Persoană a Sfintei Treimi. În Psalmi ei au auzit vocea lui Hristos (de exemplu, Ps 21) precum și vocea omenirii cufundate în păcat (Ps 50). Legea lui Moise este percepută de Părinții Bisericii ca temelia Legii celei Noi dată de Hristos comunității

---

* Prelegere susținută în aula Facultății de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna" din Sibiu în data de 7 mai 1999. Îi mulțumim Părintelui Profesor John Breck pentru amabilitatea cu care ne-a acordat permisiunea de a traduce și publica textul prelegerii în Revista Teologică (nota red.).

creştine. Astfel Hristos este Noul Moise, Cel ce rosteşte marea Predică de pe Munte, care reprezintă un nou Munte Sinai. Aceasta este noua Lege a Împărăţiei, cu antitezele sale care proclamă o nouă moralitate şi o nouă dreptate, mai mari decât ale fariseilor. (Să ne amintim formula pe care Iisus o repetă atât de des: „Aţi auzit că s-a zis... Eu însă vă spun vouă..."). Din perspectiva patristică, pruncul Emanuel din Is 7, Robul suferind din Is. 52—53, cel nevinovat care o iubeşte pe desfrânată (Osea), şi revărsarea Duhului profeţită de Ioil, toate acestea sunt „tipuri" (typoi) sau „figuri" care vestesc venirea în trup a Fiului veşnic al lui Dumnezeu şi, atunci când sunt corect interpretate, ele indică însemnătatea persoanei Lui şi scopul misiunii Sale pământeşti.

Mişcarea Vechiului Testament spre Noul Testament este, deci, o mişcare de la Făgăduinţă către Împlinire, de la figura profetică la realizarea ei în persoana lui Hristos. Relatând istoria iconomiei dumnezeieşti de la Creaţie la Răscumpărare (adică la Noua Creaţie), Biblia ca un întreg oferă o mărturie unită, integrală şi adevărată despre lucrarea Sfintei Treimi pentru viaţa şi mântuirea lumii lui Dumnezeu.

Această perspectivă patristică cu privire la unitatea celor două Testamente se bazează pe modul în care înşişi autorii Noului Testament interpretează cărţile Vechiului Testament. Aceasta înseamnă că „principiile ermineutice" sau regulile de interpretare dezvoltate de Părinţii Bisericii sunt pur şi simplu o lărgire şi o dezvoltare a anumitor metode de interpretare pe care Apostolii le-au folosit pentru a înţelege şi a propovădui sensul mesianic al Legii şi al Profeţilor.

Cercetând Scripturile, autorii apostolici au găsit diferite tipuri sau figuri profetice care s-au realizat sau împlinit în persoana şi lucrarea lui Iisus. Iisus Însuşi evocase anumite imagini şi titluri, cunoscute din Scripturile ebraice şi din scrierile iudaismului intertestamentar, pentru a dezvălui sensul vieţii şi activităţii Sale. De exemplu, Mântuitorul Îşi atribuie titlul de „Fiul Omului". Acesta este o figură apocaliptică pe care o găsim în Daniel şi scrieri apocrife precum Enoh Etiopian (I Enoh). Fiul Omului desemnează o fiinţă cerească care era aşteptată să vină la sfârşitul timpului pentru a judeca viii şi morţii şi să inaugureze Împărăţia lui Dumnezeu. (Abia din timpul Sf. Ignatie al Antiohiei titlul Fiul Omului a început să fie folosit pentru a desemna firea umană a Mântuitorului). Totuşi, atunci când Iisus foloseşte titlul Fiul Omului cu privire la Sine, El îi dă un nou înţeles. Din moment ce aramaicul *bar nasha* poate desemna simplu o fiinţă umană, ambiguitatea inerentă a titlului îi permite lui Iisus să-l extindă şi să-l adâncească, ajungând să reprezinte atât originea sa cerească, cât şi Patima Sa viitoare (In I, 51; Mc 9, 12).

După Evanghelia lui Ioan în special, Iisus s-a numit pe Sine „Fiul Tatălui". Sf. Marcu Îl numeşte „Fiul lui Dumnezeu", un titlu cvasimesianic original atribuit regilor lui Israel, deşi nu este clar dacă Iisus a folosit această desemnare pentru Sine. De asemenea, Iisus S-a identificat pe Sine cu „Robul Domnului", *Ebed Yahweh* din Isaia 52—53, ca-

re se va smeri până la moarte, luând asupra Sa păcatele lumii. Ca „Robul ce suferă", Iisus Cel Nevinovat, va fi îndreptat (prin Înviere) și înălțat în slavă (Is 52, 13; 53, 10—12; cf. In 12, 32 o aluzie la înălțarea Sa, dar într-un dublu sens: El va fi înălțat pe Cruce și apoi răpit în slava Tatălui). Pentru a dezvălui sensul vieții și morții Sale într-un limbaj și în imagini familiare contemporanilor Săi, Iisus Și-a aplicat Sieși diferite imagini vechi-testamentare și inter-testamentare și titluri mesianice. Prin aceasa El a afirmat că aceste imagini și titluri își găsesc împlinirea ultimă în El.

Într-un mod asemănător, autorii scrierilor Noului Testament I-au atribuit lui Iisus alte imagini și titluri vechi-testamentare. Deja în comunitatea semi-monastică de la Qumran, cu cel puțin un secol înainte de nașterea lui Hristos, enigmatica figură a lui Melchisedec (Fac 14) era considerată a fi de origine celestă. Pentru că părea a nu avea o genealogie umană, regele Melchisedec a fost perceput ca arhetipul regelui mesianic (cf. Ps 109, 4). Autorul Epistolei către Evrei identifică împlinirea acestui arhetip în persoana lui Iisus, Fiul veșnic al lui Dumnezeu, Care va fi „Preot în veac după rânduiala lui Mechisedec" (Evr. 5, 6).

Alți autori ai Noului Testament I-au atribuit lui Iisus imagini și titluri preluate din Vechiul Testament și din iudaismul inter-testamentar. Intenția lor a fost să proclame că Iisus este Cel care împlinește profețiile mesianice. Sf. Pavel, de exemplu, vede în Iisus întruparea Înțelepciunii dumnezeiești. Deja în cărțile Pildelor și Înțelepciunii lui Solomon, Înțelepciunea este personificată și descrisă ca pre-existentă, fiind cu Dumnezeu înainte de crearea lumii. Probabil aceeași imagine l-a inspirat și pe Sf. Ioan Evanghelistul să-L prezinte pe Iisus Hristos ca Logosul sau Cuvântul veșnic al lui Dumnezeu.

Sf. Matei Îl prezintă pe Iisus ca împlinirea unui mare număr de profeții din Vechiul Testament. Nașterea Sa din Fecioară este împlinirea făgăduinței din Is 7, 14; coborârea Sa în Egipt și întoarcerea în Galileea confirmă faptul că El reprezintă „adevăratul Israel"; și împreună cu ceilalți evangheliști, Matei vede în Patimile lui Iisus împlinirea făgăduințelor făcute de Dumnezeu lui Israel de-a lungul istoriei poporului ales.

Ca și pentru Sf. Pavel, Hristos este deja prezent în Vechiul Testament mai evident sub forma stâncii care a fost pentru israeliți izvor de apă vie în timpul peregrinării lor în pustie. În I Cor 10, Sf. Pavel poate afirma cu curaj: „Stânca era Hristos!". În Gal 4, 21—31, Sf. Pavel folosește metoda „alegorică" pentru a o identifica pe Agar cu Vechiul Legământ și pe Sara cu Noul Legământ. (De fapt, în acest pasaj Pavel folosește o formă de tipologie, deși se referă la ea ca *allegoroumena*, Gal 4, 24).

Tipologie, „făgăduință și împlinire", apelul la titluri mesianice vechi: toate acestea caracterizează eforturile autorilor apostolici de a proclama că făgăduințele lui Dumnezeu făcute lui Israel și lumii sunt împlinite și ridicate pe culmi și mai înalte prin activitatea mântuitoare a lui Iisus din Nazaret, Fiul lui Dumnezeu răstignit și preamărit. Acești

autori au pus fundamentul construcției diferitelor perspective și proceduri ermineutice dezvoltate mai târziu de către Părinții Bisericii, atât latini cât și greci.

Călcând pe urmele scriitorilor apostolici, teologii post-apostolici au continuat să elaboreze metode exegetice pentru a determina și explica relația dintre Iisus și tradiția Vechiului Testament. Aceste metode au fost analizate în numeroase lucrări, și nu vreau să repet aici aceste informații. Scopul meu este mult mai modest: aș dori pur și simplu să subliniez câteva *principii ermineutice* de bază care susțin și guvernează opera exegetică a Părinților.

Ce sunt, așadar, diferitele principii ermineutice sau premize pe care autorii patristici le-au folosit în încercarea lor de a interpreta Scriptura și de a scoate la lumină sensul „hristologic" al Vechiului Testament? Răspunsul cuprinde nu atât o serie sistematică de reguli cât o *perspectivă spirituală* pe care o desemnează prin termenul *theoria*. *Theoria* înseamnă o *viziune spirituală* sau contemplație a Adevărului divin revelat, pe care Duhul Sfânt, Duhul Adevărului, o acordă atât autorului apostolic cât și interpreților ulteriori. În timpul cuvântării de rămas bun, Iisus a promis ucenicilor că le va trimite Duhul Adevărului, Care va locui în ei și în comunitatea creștină ca întreg. Lucrarea Duhului, în perioada cuprinsă între Înălțarea Mântuitorului și a doua Sa Venire în slavă, este rezumată într-un pasaj de o importanță cu totul deosebită pentru problema ermineuticii ortodoxe:

„13. Când va veni Acela, Duhul Adevărului, — făgăduiește Iisus ucenicilor — vă va călăuzi la tot adevărul, căci nu va vorbi de la Sine, ci toate câte va auzi va vorbi și cele viitoare vă va vesti. Acela Mă va slăvi, pentru că din al Meu va lua și vă va vesti. Toate câte are Tatăl ale Mele sunt; de aceea am zis că din al Meu ia și vă vestește vouă". (Ioan 16, 13—15).

Lucrarea Duhului constă în a da Bisericii, prin contemplativii dar și prin exegeții ei, o viziune spirituală sau *theoria* a adevărului: misiunea prezentă și activitatea viitoare a lui Hristos în împlinirea planului Tatălui de mântuire a lumii.

Înțelegerea patristică a *theoriei* este strâns legată de o anumită înțelegere a *inspirației*. Teologii școlii exegetice din Antiohia veacului al IV-lea, precum Diodor din Tars, Teodor de Mopsuestia, Teodoret al Cirului și Ioan Hrisostom, susțin că evenimentele Scripturii conțin un „dublu sens", atât literal cât și spiritual. Prin sensul literar ei înțeleg „intenția autorului biblic". Acesta înseamnă mesajul pe care autorul însuși l-a perceput prin lucrarea de inspirație a Duhului Sfânt și a vrut să-l comunice cititorilor săi. Pe de altă parte, sensul spiritual privește mesajul pe care Dumnezeu îl transmite *prin intermediul textului scris* în fiecare moment prezent, fiecărei noi generații, din viața Bisericii. Totuși, pentru Părinții antiohieni sensul spiritual rămâne înrădăcinat în evenimentele istoriei. Ieșind din sensul literal, *sensus plenior* servește la reactualizarea în fiecare moment istoric a valorii mântuitoare a lu-

crării lui Dumnezeu din trecut: în mijlocul poporului lui Israel şi, prin excelenţă, în viaţa, jertfa şi învierea lui Iisus Hristos.

Fiecare pasaj scripturistic are o dublă semnificaţie, în acelaşi timp literală şi spirituală. (Părinţii antiohieni în general respingeau conceptul de două sensuri distincte, într-un efort de a evita tendinţele de dezistoricizare ale alegorismului). Prin termenul *theoria*, ei înţelegeau o percepţie inspirată a sensului interior al Scripturii care dezvăluie atât sensul ei literal cât şi pe cel spiritual. Această viziune, mijlocită de Duhul Sfânt, implică o percepţie a prezenţei şi lucrării lui Dumnezeu în evenimentele care constituie istoria umană. Prin *theoria*, profeţii lui Israel au putut vedea cum Dumnezeu lucrează prin persoanele istorice, instituţiile şi evenimentele din timpul lor, pregătind poporul Său pentru venirea lui Mesia. Şi autorii Noului Testament au putut vedea în Iisus din Nazaret nu doar un făcător de minuni harismatic care a supravieţuit răstignirii, ci pe Însuşi Fiul lui Dumnezeu înviat şi preaslăvit.

Astfel, din perspectiva lui Ioan 16 şi a Părinţilor Bisericii, Duhul Sfânt este Cel care păstrează în Biserică adevărul şi autoritatea Sfintei Tradiţii, inclusiv mărturia Scripturii. Părintele Serghie Bulgakov a definit Tradiţia ca „memoria vie a Bisericii". Aceasta este o memorie care — prin Scriptură, liturghie şi Taine — are ca efect reactualizarea în mijlocul comunităţii eclesiale a operei de mântuire realizată de Iisus Hristos. Pe de o parte, această memorie vie ne duce înapoi, prin mărturia Scripturii, la evenimentele vieţii lui Iisus, în special la Moartea şi Învierea Sa. După cum spunea teologul danez Søren Kierkegaard, prin aceasta noi devenim „contemporani cu Hristos". Pe de altă parte, prin liturghie şi Taine, această memorie face acele evenimente ale trecutului *prezente* în experienţa Bisericii. Răstignirea lui Hristos este prezentă pentru noi astăzi; la fel şi Învierea, Înălţarea şi trimiterea Duhului Sfânt la Cincizecime. De aceea Biserica poate proclama la marea sărbătoare a Paştilor: „*Astăzi*" am murit împreună cu Hristos şi am înviat cu El, pentru a ne face părtaşi încă de aici şi de acum de Împărăţia Sa eshatologică.

Principiile ermineutice dezvoltate de Părinţii Bisericii se bazează deci pe această inspirată viziune sau contemplaţie cunoscută ca *theoria*. Ca atare, aceste principii constituie o parte importantă a Sfintei Tradiţii, pentru că au fost formulate sub povăţuirea Duhului Adevărului. Şi scopul lor nu este altul decât de a da Bisericii o interpretare precisă şi autoritativă a Scripturilor, prin care Duhul poate conduce Biserica la deplinătatea adevărului lui Hristos.

Am putea rezuma cele mai importante principii ale exegezei patristice în următoarele opt puncte.

1. Expresia „Cuvântul lui Dumnezeu" este folosită astăzi, mai ales în cercurile protestante, pentru a desemna Biblia şi explicarea ei, mai ales în forma predicii. Pentru Părinţii Bisericii, „Cuvântul lui Dumnezeu" se referă în primul rând la Logosul veşnic, Dumnezeu-Omul Cel întrupat ca Iisus din Nazaret şi preamărit de Biserică ca „Unul din Sfânta Treime". Prin urmare, Cuvântul lui Dumnezeu este esenţialmente o *persoană*, a doua Persoană a Sfintei Treimi, care Se descoperă pe

Sine lumii în primul rând prin Scriptura canonică. Expresia „Cuvântul lui Dumnezeu" se referă deci la trei realităţi distincte dar foarte legate: Persoana Logosului divin, mărturia scrisă despre El în forma scrierilor apostolice, şi vestirea Lui ca şi chemare la credinţă şi viaţă *în* El.

2. Cuvântul lui Dumnezeu în toate formele lui poate fi înţeles corect doar dintr-o perspectivă *trinitară*. Prin mărturia apostolică, Duhul arată că Iisus Hristos este izvorul adevărului şi vieţii. Duhul, ca şi putere a lui Dumnezeu sălăşluitoare în Biserică şi Care inspiră mesajul Bisericii către lume, ne conduce la credinţa în Dumnezeu Fiul. Iar Fiul ne conduce la comuniunea veşnică cu Dumnezeu Tatăl. Există însă o reciprocitate în această mişcare. Pentru că de asemenea Fiul se roagă Tatălui să trimită Duhul Său peste comunitatea credincioşilor, pentru a-i întări, lumina şi sfinţi. Cuvântul dumnezeiesc devine „putere a lui Dumnezeu spre mântuire" (Rom 1. 16), aşadar, numai prin „iconomia" concertată a Fiului şi a Duhului, pe care Sf. Irineu Îi numeşte „cele două mâini ale Tatălui".

3. Aceasta înseamnă că Cuvântul lui Dumnezeu în forma Scripturii, precum şi Cuvântul Întrupat Însuşi, trebuie înţeles ca o realitate „teandrică" sau divino-umană. În viziunea ortodoxă, Scripturile reprezintă Cuvântul lui Dumnezeu. Totuşi, acest Cuvânt este produsul unei sinergii, unei împreună-lucrări între Dumnezeu şi oameni. Dumnezeu nu a „dictat" scrierile biblice; El a inspirat oameni păcătoşi şi limitaţi pentru a le scrie. Prin urmare, atât autorul apostolic, cât şi interpretul de mai târziu vorbesc, *sub povăţuirea Duhului Sfânt*, în contextul situaţiei istorice, culturale şi lingvistice în care se află. Scripturile reflectă acest aspect uman prin diferitele perspective reprezentate de fiecare dintre cele patru Evanghelii, prin diferenţele ireconciliabile în cronologie (de exemplu, data Cinei celei de Taină), şi prin faptul că conţine cel puţin o învăţătură importantă pe care mai târziu Biserica a respins-o, şi anume afirmaţia din Evr 6, 4—6 după care păcatele săvârşite după Botez nu pot fi iertate.

Aceste elemente umane care apar în Scripturi arată clar că acestea trebuie *interpretate iarăşi*, în fiecare generaţie a Bisericii. Aceasta nu înseamnă că învăţătura lor se schimbă, ci că Duhul luminează fiecare nouă generaţie creştină, în limba şi circumstanţele timpului ei, pentru a o conduce la „tot adevărul". De aceea ne rugăm înainte de citirea Evangheliei la Sfânta Liturghie: „Luminează inimile noastre Stăpâne, Iubitorule de oameni, cu lumina cunoştinţei Dumnezeirii Tale. Deschide ochii cugetelor noastre spre înţelegerea dumnezeieştii Tale propovăduiri". Şi de aceea Sf. Efrem Sirul îi îndeamnă pe monahi: „Atunci când deschideţi Sfintele Scripturi, rugaţi-vă cu stăruinţă ca Dumnezeu să vi Se descopere". Cuvintele scrierilor biblice sunt deseori obscure şi greu de înţeles. Însă ele conţin deplinătatea adevărului. Este lucrarea Sfântului Duh, în conlucrare cu autorii apostolici şi cu exegeţii Bisericii, de a ilumina acest adevăr şi a-l face accesibil oricui în orice clipă a istoriei.

4. *Biserica* este locul propriu pentru interpretare şi pentru vestirea şi celebrarea liturgică a Cuvântului lui Dumnezeu. Exegeza este o

funcţie a celebrării, mărturisind comuniunea de credinţă. În timp ce interpretările personale ale Scripturii sunt binevenite şi încurajate, aceste interpretări pierd pretenţia la autoritate dacă se rup din legătura cu Trupul eclesial şi cu Tradiţia acestuia. Aceasta nu înseamnă că concluziile exegetului sunt predeterminate de poziţia dogmatică a Bisericii. Totuşi, exegeţii ortodocşi recunosc ca parte integrală a chemării lor necesitatea de a-şi acorda concluziile cu *phronema ekklesias*, „înţelepciunea Bisericii" („the mind of the Church"). Aceasta presupune că exegetul îşi va conforma interpretarea cu învăţăturile dogmatice şi morale ale Sfintei Tradiţii, că va privi eforturile sale exegetice ca o *diakonia* sau slujire a Bisericii, şi că le va supune intereselor Bisericii şi misiunii sale în lume.

5. Dacă exegetul este chemat să se supună „înţelepciunii Bisericii", aceasta se justifică prin relaţia care există între Scriptură şi Tradiţie. Cele două, Scriptura şi Tradiţia, nu trebuie înţelese ca autorităţi complementare sau în conflict. Deşi respinge noţiunea de „auto-suficienţă" scripturistică exprimată prin expresia *sola scriptura*, Ortodoxia acceptă calitatea canonică sau normativă a Scripturii pentru a decide în chestiuni de credinţă şi morală. Pe de altă parte, ea recunoaşte că Scriptura este produsul sau fructul Tradiţiei. Revelaţia dumnezeiască nu se limitează la cuvintele scrise ale Bibliei. Anumite mărturii ne-canonice, inclusiv formulări liturgice sau dogmatice, pot de asemenea reprezenta şi revela Adevărul dumnezeiesc. Repet, Tradiţia poate fi înţeleasă ca „memoria vie a Bisericii". Prin urmare, ea include toată revelaţia dumnezeiască, adevărul revelat în toată deplinătatea lui. Totuşi, pentru a determina ce este şi ce nu este Tradiţie autentică, Biserica — sub povăţuirea Sfântului Duh — a stabilit *canonul* Scripturilor. În consecinţă, Biblia trebuie înţeleasă ca o parte, sau mai exact ca partea normativă, a acestei Tradiţii. Ca atare, Biblia serveşte ca regulă sau standard al adevărului; prin ea toate tradiţiile sunt măsurate şi orice tradiţie autentică este identificată.

6. Vechiul şi Noul Testament reprezintă o mărturie unitară a „istoriei mântuirii". Relaţia dintre cele două Testamente este aceea dintre Făgăduinţă şi Împlinire. Există între ele o unitate internă, organică, astfel încât persoane şi evenimente cheie ale Noului Testament sunt prefigurate de cele ale Vechiului, şi cele ale Vechiului Testament îşi găsesc sensul deplin şi ultim în cele ale Noului. Această relaţie dintre Făgăduinţă şi Împlinire, inerentă procesului istoric însuşi, poate fi descrisă ca o relaţie dintre „tip" şi „antitip" sau, din perspectiva verticală a Epistolei către Evrei şi a scrierilor ioaneice, dintre „tip" şi „arhetip". Aşadar, pentru a interpreta Vechiul Testament în lumina Evangheliei, exegetul ortodox, urmând Părinţilor Bisericii, va folosi metoda *tipologiei*. Am discutat mai devreme această metodă, notând mai multe exemple prin care Noul Testament împlineşte speranţele şi aşteptările lui Israel. Tipologia trebuie să fie sprijinită prin alte metode, inclusiv cercetarea istorică, arheologică şi lingvistică, analiza literară etc. Dar tipologia rămâne un element cheie în orice cercetare ce are ca scop des-

luşirea modului în care a lucrat Dumnezeu în istorie şi relaţiei dintre cele două Legăminte: Dumnezeu cu Israel şi Hristos cu Biserica.

7. Un alt principiu folosit de Sfinţii Părinţi a fost moştenit direct de la rabinii iudei. Iisus Însuşi l-a cunoscut şi l-a folosit ca instrument de bază pentru interpretarea Scripturilor privitoare la Sine şi la misiunea Sa. Acesta este principiul cunoscut astăzi ca „reciprocitate exegetică". Prin aceasta înţelegem că toată Scriptura este uniform şi integral inspirată, în sensul descris mai sus. Astfel Iisus poate să-Şi aplice Sieşi diferite titluri mesianice din Vechiul Testament. Şi poate să încurce raţionamentul fariseilor dovedind — pe baza Psalmului 109 — că adevăratul Mesia este Domnul şi Fiul lui Dumnezeu mai degrabă decât (numai) fiul lui David (Mt 22, 41—46). Din moment ce toată Scriptura este uniform inspirată şi toate din ea sunt orientate spre Hristos, atunci orice pasaj poate fi interpretat astfel încât să-şi dezvăluie mesajul mesianic. Şi mai mult, fiecare pasaj neclar poate fi iluminat şi lămurit prin orice alt pasaj care este mai clar. Deci există „reciprocitate" între toate afirmaţiile biblice, indiferent cine a fost autorul acestor afirmaţii sau care ar fi fost sensul originar, „literal" al acestora.

8. În final, trebuie să luăm în considerare calea fundamentală care conduce de la sensul literal la cel spiritual, sau *sensus plenior*. Aceasta ne conduce iarăşi la tema *theoriei*, a viziunii contemplative a adevărului dumnezeiesc şi realităţii comunicate prin lucrarea de inspiraţie a Duhului Sfânt. În experienţa Părinţilor Bisericii, Dumnezeu se descopere pe Sine cel mai deplin, nu prin analiza raţională a textului scripturistic, ci prin rugăciunea care se realizează în adâncurile inimii. „Nu ştim să ne rugăm cum trebuie", spune Sf. Pavel în Romani 8, 26. De fapt, rugăciunea este lucrarea Duhului care locuieşte în templul inimii, care în tradiţia biblică este centrul cugetării şi al sentimentului. Rugăciunea este o operă dumnezeiască, lucrarea lui Dumnezeu în noi. În rugăciune, Dumnezeu vorbeşte lui Dumnezeu: Sfântul Duh Se adresează Tatălui, pentru a da rugăciunilor noastre de mulţumire, de laudă şi de cerere substanţă şi autoritate. A ne ruga „în duh şi în adevăr" (In 4, 23) înseamnă a ne ruga cu puterea Duhului Sfânt Celui care este Adevărul, lui Iisus Hristos Fiul Cel veşnic al lui Dumnezeu.

Acelaşi lucru trebuie spus şi despre lucrarea interpretării biblice. Şi aceasta cere o sinergie sau cooperare între noi şi Dumnezeu. Şi în definitiv este, de asemenea, roada Duhului care sălăşluieşte întru noi. Pentru a-l parafraza pe Apostolul Pavel, am putea spune: „Nu ştim să citim Biblia aşa cum trebuie". Aceasta înseamnă că, în starea noastră de cădere, putem avea acces, prin raţiune, la sensul literal al unui text: înţelesul lui originar în mintea autorului şi a destinatarilor lui. Însă, lucrarea de traducere a acelui mesaj în Cuvântul lui Dumnezeu pentru noi astăzi este realizată de Dumnezeu Însuşi. În Persoana Duhului Sfânt, Dumnezeu Se sălăşluieşte în mintea şi inima omenească. El vorbeşte urechilor care vor să audă aşa cum a vorbit proorocilor de demult. Ca şi profeţii, noi „auzim" acel cuvânt, îl primim în inima noastră şi medităm asupra lui pentru a-i extrage semnificaţia particulară pentru situaţia noastră de astăzi. Apoi transmitem acest cuvânt altora, prin pre-

dici, meditaţii şi, poate, comentarii biblice. Oricine poate înţelege sensul „literal" al unui text, cu condiţia de a avea instrumentele literare potrivite şi o pregătire adecvată. Totuşi, pentru a face trecerea de la sensul literal la „sensul deplin", *sensus plenior*, trebuie să ne supunem în smerenie şi luptă ascetică, influenţei povăţuitoare a Duhului Adevărului. Sf. Ioan Hrisostom şi alţi Părinţi ai Bisericii afirmă cu tărie că nimeni nu poate interpreta cu adevărat Scriptura dacă nu se supune ei. Noi nu putem cunoaşte adevărul dacă nu ne smerim şi ne deschidem înaintea ei, înaintea puterii, frumuseţii şi măreţ'ei ei. Deci singura cale prin care putem ajunge la „cunoaşterea Adevărului" este să-l căutăm, să-l iubim şi să-l trăim cât mai adânc cu putinţă.

Astfel, un ultim „principiu ermineutic" adoptat de Sfinţii Părinţi este necesitatea efortului ascetic, pentru o luptă interioară neîncetată, spre a ajunge la o atitudine de pocăinţă şi ascultare smerită faţă de Dumnezeu. Acesta este indispensabil dacă e să *auzim* Cuvântul lui Dumnezeu şi să ajungem să-l interpretăm corect. Pentru cei care acceptă o astfel de luptă, care se angajează conştient în lupta spirituală, misiunea dificilă a interpretării şi vestirii Cuvântului lui Dumnezeu poate fi transformată într-un act de dragoste şi o slujire de laudă.

Pentru a recupera bogăţia şi autoritatea pe care i-au acordat-o Sfinţii Părinţi, interpretarea biblică trebuie să-şi reia locul propriu ca funcţie a vieţii litugice a Bisericii. De asemenea, trebuie să-şi redescopere caracterul diaconic ca o slujire oferită Bisericii pentru misiunea acesteia în lume. Atâta vreme cât devine un act atât de comuniune cât şi de slujire, dificila dar binecuvântata muncă a interpretării biblice îşi poate recupera calitatea esenţial doxologică ca pe o jertfă de laudă oferită lui Dumnezeu pentru slava Lui şi pentru mântuirea poporului Său.

Arhipresbiter Dr. JOHN BRECK

(Trad. de asist. DANIEL MIHOC)

PROBLEMATICA VIEȚII ȘI MORȚII
PREDICĂ LA DUMINICA A 20-A DUPĂ RUSALII

„... Iată scoteau pe un mort, singurul copil al mamei sale ... și mulțime mare din cetate era cu el".

(Lc. 7, 12)

Sfânta Evanghelie de astăzi care istorisește despre învierea tânărului din cetatea Nain, ne dă un exemplu minunat prin care ne învață cum trebuie să înțelegem ciclul vieții și al morții. Pericopa ne prezintă o secvență semnificativă.

În timp ce Mântuitorul se apropia de cetatea Nain, însoțit de ucenicii Săi și de mulțime mare de oameni, un convoi mortuar ieșea pe poarta cetății, ducând la locul de odihnă pe un tânăr, fiul unic al unei văduve. Văzând durerea copleșitoare de care era cuprinsă femeia, Iisus s-a apropiat de ea și i-a zis: „Nu mai plânge!" Apoi întorcându-se spre fiul ei care era purtat pe năsălie, i-a zis acestuia: „Tinere ție-ți zic: Scoală-te!" Și îndată s-a sculat tânărul începând să grăiască, iar Iisus l-a dat maicii sale. Iar cei ce erau de față au fost cuprinși de frică și cutremur și măreau pe Dumnezeu zicând: „Proroc mare s-a sculat între noi" și: „A cercetat Dumnezeu pe poporul Său". (Luca 7. 11—16).

În toate timpurile omul a căutat să cunoască tainele vieții și să dezlege misterele morții.

Ce este viața? Până în vremea noastră știința nu a putut explica originea vieții, pentru știință viața este o enigmă nedezlegată. Eforturile minților omenești, a tuturor oamenilor de știință sunt îndreptate spre căutarea acestui răspuns. Se cunosc foarte multe lucruri și s-au emis tot felul de ipoteze și teorii, dar până în prezent nu a putut nimeni crea viață, sub nici o formă.

Răspuns la această întrebare despre originea vieții nouă ni l-a dat Sfânta Scriptură când zice: „La început a făcut Dumnezeu cerul și pământul", adevăr cuprins în articolul întâi al Simbolului Credinței: „Cred într-Unul Dumnezeu, Tatăl Atotțiitorul, Făcătorul cerului și al pământului, al tuturor celor văzute și nevăzute". A creat Dumnezeu materia și apoi a creat Dumnezeu tot ceea ce este pe pământ. Viața este opera lui Dumnezeu. Până în prezent nimeni nu a putut dezice pe cel ce a zis: „Eu sunt cel ce sunt" și „Eu sunt Calea, Adevărul și Viața". Dumnezeu este Viață și Izvorul Vieții.

Viaţa este darul lui Dumnezeu făcut omului de la creaţie, când i-a suflat suflare de viaţă (I Cor. 15, 45).

În lumina învăţăturii creştine Dumnezeu a creat lumea din motivul bunătăţii şi al iubirii Sale. Dumnezeu care este Adevărul, Binele şi Frumosul absolut, este perfecţiunea supremă spre care tind toate făpturile. A fi în Dumnezeu înseamnă a avea viaţă. Viaţa în sine numai Dumnezeu o are, ca atribut propriu pe care a dat-o şi Fiului (Ioan 5, 26). Iisus, Fiul lui Dumnezeu, devenit Fiul Omului, are viaţă în sine căci el este „Viaţa" (Ioan 1, 4) şi este „dătător de viaţă" (Ioan 5, 21), fiind „începătorul vieţii" (F.A. 3, 15) şi care are „Cuvintele vieţii celei veşnice" (Ioan 6, 68). El dă viaţă înviind pe unii care muriseră cu trupul: ca fiica lui Iair, sau fiul văduvei din Nain, din Sf. Evanghelie de astăzi, şi Lazăr. Iisus dă şi apostolilor astfel de putere de a învia, cum învie Petru pe Tavita Căprioara (F.A. 9, 36—43), şi Pavel pe Eutihie (F.A. 20, 12). De asemenea Mântuitorul Iisus Hristos dă viaţă şi celor morţi în păcate „înstrăinaţi de viaţa lui Dumnezeu" (Ef. 4, 18), pentru că el a murit pentru păcatele noastre, „când noi eram vrăjmaşii Lui", ca să ne învieze cu El prin botez. (Luca 15, 25; Apoc. 3, 1). Şi tot El dă viaţă veşnică celor ce cred în El şi ascultă cuvintele Lui (I. 3, 16), şi toate acestea pentru „că aşa de mult a iubit Dumnezeu lumea, încât pe Fiul Său cel Unul născut l-a dat, ca tot cel ce crede în El să nu piară, ci să aibă viaţă veşnică" (I. 3, 16).

2. Ce este moartea? Dacă ştim ce este viaţa, de unde vine ea, atunci vom avea o cu totul altă perspectivă şi asupra morţii.

Ştiinţa aşa cum nu poate explica originea vieţii, stă nedumerită şi în faţa morţii.

Unii văd în moarte numai stingerea vieţii; unii ca aceştia când anunţă un deces în ziar scriu: „a trecut în nefiinţă", de unde concluzia: mănâncă, bea şi te veseleşte, după moarte nu mai este nimic.

Ştiinţa nu poate lămuri nici procesul fiziologic al îmbătrânirii: ca un ceasornic, care are mereu aceleaşi piese, se uzează şi încetează să funcţioneze e de înţeles, dar ca un organism viu în care elementele sunt mereu împrospătate poate pierii, e mai greu de înţeles.

Să încercăm să înţelegem sensul religios al morţii.

Înainte de alunecarea omului în păcat, moartea nu exista; ea nu ţinea de firea omului, nu era o realitate ontologică — după cum nu este nici acum „Dumnezeu nu a făcut moartea" (Înt. 1, 13; 2, 23). Moartea a venit numai după căderea omului în păcat ca pedeapsă sau plată a păcatului: „Plata păcatului este moartea" (Rom. 5, 12). Omul a fost zidit pentru nemurire. Dumnezeu l-a făcut pe om după chipul fiinţei Sale (Înţ. 2, 23), dar a renunţat la nemurire prin păcat, pentru că el avea posibilitatea să nu moară. Moartea nu aparţine prin fire omului, e ceva nefiresc. Ea a intrat în câmpul vieţii umane ca un intrus, e consecinţa unui accident, a unei catastrofe in dezvoltarea vieţii umane. Cu un cuvânt: moartea e consecinţa păcatului prin care omul s-a depărtat de Dumnezeu. Moartea mărturiseşte despre căderea vieţii sub puterea păcatului. Ea ne arată că existenţa umană nu mai este o existenţă plenară ci una bolnavă.

De atunci, de la călcarea poruncii primilor oameni — care au fost așezați în rai și apoi alungați din el, pentru păcatul neascultării — a venit moartea în lume transmițându-se la toți oamenii, odată cu păcatul strămoșesc. (Rom. 5, 12). De atunci toți oamenii au devenit muritori, iar moartea a devenit lege universală ca un hotar între cele două vieți: cea pământească, trecătoare și cea veșnică, cum spune Elesiastul: „Și pulberea să se întoarcă în pământ cum a fost, iar sufletul se întoarce la Dumnezeu care l-a dat" (7, 12).

Prin moarte se înțelege în sens propriu, despărțirea sufletului de trupul muritor, care se dă pământului din care a fost făcut, iar sufletul se întoarce la Dumnezeu pentru a primi plată sau pedeapsă, după cum a făcut cele bune sau cele rele în timpul vieții.

În Sf. Scriptură se vorbește despre moarte în mai multe sensuri a) moartea fizică sau corporală, b) moartea spirituală sau moartea sufletului, c) moartea sacramentală, d) moartea veșnică, eternă sau „a doua moarte".

a) Moartea fizică constă în despărțirea sufletului de trup (Mt. 10, 21) „Vai câtă luptă are sufletul când se desparte de trup!", se cântă la slujba înmormântării.

Omul a fost creat de Dumnezeu „după chipul lui Dumnezeu" și este chemat să ajungă la „asemănare cu Dumnezeu". Prin păcat omul a intrat în mod voluntar în acest proces de distrugere a ființei sale. Moartea a pus stăpânire pe trup din cauza păcatului, prin care a ieșit de sub stăpânirea spiritului nemuritor, moartea atingând numai trupul nu și imaginea divină a omului care este sufletul nemuritor. Pentru credința creștină, antidotul morții este învierea. Învierea morților are sursa ei în trupul îndumnezeit al lui Hristos, pârga firii noastre. Hristos, cu moartea pe moarte călcând..., a zdrobit moartea. Sf. Maxim Mărturisitorul numește învierea lui Hristos „moartea morții".

b) Moartea sufletească sau spirituală constă în despărțirea de Dumnezeu prin trăirea în păcat. Este modul de a trăi „după trup", cum spune Canonul Sf. Andrei. „Mi-am omorât sufletul prin păcat ca să trăiască trupul" — ce amară înșelăciune căci: Ce va da omul în schimb pentru sufletul său?

În moartea sufletească au căzut pentru prima oară strămoșii noștrii, Adam și Eva, datorită păcatului neascultării, iar de la ei moartea sufletească a trecut la toți urmașii lor, până la Hristos: „Căci precum printr-un om a intrat păcatul în lume și prin păcat moartea, așa moartea a trecut la toți oamenii, prin acela în care au păcătuit" (Romani 5, 12).

Moartea sufletească nu înseamnă moartea sau distrugerea sufletului, deoarece sufletul este o substanță spirituală simplă, liberă și nemuritoare, veșnică.

Moartea sufletească înseamnă întreruperea legăturii dintre om și Dumnezeu, înseamnă moartea morală a sufletului datorită păcatelor grele prin care se pierde harul dumnezeiesc și omul nu mai poate face fapte pentru a-și dobândi mântuirea.

În moarte sufletească sunt cei ce trăiesc „fără Dumnezeu" și „în afară de Hristos", deci împotriva voii și poruncilor Lui. (Ef. 2, 11—12).

Despre aceştia se pot spune ceea ce s-a spus despre fiul risipitor, care era „mort şi a înviat", ca şi de căpetenia Bisericii din Sardes căreia se spune: „Ştiu faptele tale, că ai nume, că trăieşti dar eşti mort" (Apocalipsă 3, 1).

Prin jertfa de pe cruce a Mântuitorului omenirea a redobândit harul pierdut prin păcatul strămoşesc, aşadar a fost ridicată din moartea sufletească, iar această înviere în har spre o viaţă nouă se înfăptuieşte pentru fiecare creştin în parte prin Sf. Taină a Botezului.

Atunci când făptura cea nouă cade în moarte sufletească, săvârşind păcate grele se poate renaşte prin Sf. Taină a Pocăinţei. „Căci Dumnezeu nu vrea moartea păcătosului, ci să se întoarcă şi să fie viu" (I Tim. 3, 15).

c) Prin moartea sacramentală înţelegem dezbrăcarea de omul cel vechi prin botez în care prin afundare de trei ori în apă, murim cu Hristos şi prin ieşirea din apa botezului înviem cu El, îmbrăcându-ne în omul cel nou, în Hristos. Cei botezaţi care-şi păstrează neîntinată haina botezului mor şi pentru păcat. Despre aceştia se scrie: „Fericiţi cei morţi, cei ce de acum mor în Domnul! Da, grăieşte Duhul, odihnească-se de ostenelile lor, căci faptele lor vin cu ei" (Apoc. 14, 13).

d) Moartea eternă, veşnică sau „moartea a doua" este condamnarea păcătoşilor la chinurile iadului. Deşi trăiesc, ei sunt despărţiţi pe veci de Dumnezeu, sunt morţi pentru împărăţia lui Dumnezeu. Este starea de care au parte toţi păcătoşii şi locul unde se vor chinui pururea. Dostoevski numeşte această stare „lipsa de a putea iubi".

În sfârşit, moartea este uşa prin care devine posibilă dizolvarea existenţei slăbănogite de păcat şi trecerea într-o altă lume prin Hristos Domnul: „Eu sunt uşa, prin Mine de va intra cineva se va mântui şi păşune va afla" (Ioan 10, 10). Analogia cu sămânţa de grâu care aruncată sub glie trebuie să putrezească, să moară spre a răsări spicul de grâu, este edificatoare; tot aşa şi omul trebuie să treacă prin bezna morţii spre a învia la o viaţă nouă, veşnică şi plenară.



Dacă înţelegem aşa moartea, ca dizolvarea existenţei infectate de păcat, atunci viaţa pământească este un preludiu al vieţii celei veşnice; şi primeşte alt înţeles şi anume că: viaţa pământească nu o trăim oricum, nu mai e deşertăciune ce se zbuciumă fără rost în umbra morţii, ci este o anticipaţie a vieţii celei veşnice. În însăşi trupul acesta muritor se dă sens tuturor frământărilor umane.

Ne vom aduce permanent aminte de moarte cum ne îndeamnă Eclesiastul: „Adu-ţi aminte de moarte şi-n veac nu vei mai păcătui" şi astfel vom ajunge la dorirea Fer. Augustin concretizată după experienţa vieţii sale în cuvintele: „Ne-ai făcut înspre Tine, Doamne, şi neliniştit este sufletul meu până nu se va odihni întru Tine".

AMIN!

Pr. GH. STREZA

PREDICĂ LA DUMINICA A 21-A DUPĂ RUSALII
CUVÂNTUL LUI DUMNEZEU

„Ieșit-a semănătorul să semene sămânța sa... și sămânța era cuvântul lui Dumnezeu"

(Luca 8, 5—15)

În toate timpurile și în toate împrejurările pildele sau parabolele, prin imaginile lor plastice, au fost mijloace minunate de împărtășire a unor învățături și adevăruri.

Mântuitorul, prin pilda semănătorului care a fost istorisită în Sf. Evanghelie de astăzi — ne înfățișează într-o formă alegorică ogoarele întinse în care semănătorul aruncă din belșug sămânța sa. Pare că-L auzim cu glasu-i duios zicând: „Ieșit-a semănătorul să semene sămânța sa. Și semănând el, una a căzut lângă drum și a fost călcată cu picioarele și păsările cerului au mâncat-o. Alta a căzut pe piatră și răsărind, s-a uscat pentru că nu avea umezeală. Alta a căzut în mijlocul spinilor și spinii crescând cu ea au înăbușit-o. Alta a căzut pe pământul cel bun și crescând a făcut rod însutit".

Prin aceste cuvinte Mântuitorul deschide larg și porțile sufletului omenesc în care seamănă sămânța cuvântului lui Dumnezeu. Se știe că Mântuitorul a tâlcuit el însuși pilda, spunând: „sămânța este cuvântul lui Dumnezeu. Cea căzută lângă drum sunt oamenii care aud, dar vine diavolul și ia cuvântul din inima lor, ca nu cumva crezând, să se mântuiască; cea de pe piatră sunt cei care auzind primesc cu bucurie cuvântul, dar n-au rădăcină, ci cred numai până la o vreme; iar când vine vreo încercare se leapădă. Cea căzută între spini sunt cei care aud cuvântul, dar umblând cu grijile și cu plăcerile vieții, se înăbușă și nu rodesc. Iar cea de pe pământ bun sunt cei care aud cuvântul cu inimă bună și curată, îl păstrează și rodesc.

Se cunoaște puterea minunată a cuvântului și efectele puternice, răscolitoare și transformatoare pe care le provoacă sămânța aruncată prin cuvânt. Înțeleptul Solomon spune: „Cuvintele frumoase sunt ca un fagure de miere, dulceață pentru suflet și tămăduire pentru oase". (Pilde 16, 24), sau cum frumos spune poetul nostru Al. Vlahuță în poezia „Cuvântul": „Ca-n basme-i a cuvântului putere / Și chip etern din umbra care piere / Și iarăși azi din ziua cea de ieri".

De-a lungul secolelor s-a semănat deopotrivă atât sămânța cuvântului lui Dumnezeu cât și sămânța atâtor cuvinte omenești; omenirea fiind mereu un imens ogor spiritual.

Să încercăm astăzi să înțelegem unde și cum rodește sămânța cuvântului lui Dumnezeu și unde găsim cuvântul lui Dumnezeu.

Sf. Evanghelist Ioan numește pe Mântuitorul „Cuvânt" când zice: „La început era Cuvântul și Cuvântul era la Dumnezeu și Dumnezeu

era Cuvântul". Numai Hristos poate fi numit „Cuvânt" pentru că el singur are învățătura desăvârșită și puterea prin care se poate mântui „tot omul ce vine în lume".

El este izvorâtor de viață cum zice psalmistul: „Cu cuvântul Domnului s-au întemeiat cerurile și cu duhul gurii Lui toate oștirile lor". (Ps. 32, 6) sau „Căci El a zis și s-au făcut, El a poruncit și s-au zidit" (Ps. 32, 39), „Cuvântul său a făcut să înceteze marea și a făcut întinse ostroave". (Is. Sirah 43, 23—30), iar în rugăciunea de la Aghiasma mică rostim: „Prin cuvânt a făcut să se sălășluiască lumina".

Înțeleptul Solomon a asemănat cuvântul lui Dumnezeu cu un luptător atotputernic, care duce război cumplit împotriva răului din lume.

S-a spus despre cuvântul lui Dumnezeu că este „pâinea vieții" „apa cea vie", „lumina lumii", „ploaie roditoare", „focul care mistuie", „puterea care mântuie", iar Mântuitorul însuși a spus: „Nu numai cu pâine va trăi omul, ci și cu tot cuvântul care iese din gura lui Dumnezeu" (Matei 4, 4).

Cuvântul lui Dumnezeu este începutul viețuirii creștine cum adeverește gura psalmistului: „În tot pământul a ieșit vestirea Lui și până la marginile lumii înțelepciunea Lui". (Ps. 8, 4).

Sf. Apostol Pavel aseamănă cuvântul lui Dumnezeu cu o sabie cu două tăișuri care taie adânc în rana neadevărului și a păcatului când zice: „Cuvântul lui Dumnezeu e viu și lucrător și mai ascuțit decât o sabie cu două tăișuri și pătrunde până la despărțitura sufletului și duhului, dintre încheieturi și măduvă". (Evrei 4, 12).

Cuvântul lui Dumnezeu este veșnic: „Cerul și pământul vor trece, iar cuvintele Mele nu vor trece" (Mt. 24, 35), iar Biserica care este „stâlp și temelie a adevărului", are imperioasa datorie de a propovădui neîncetat cuvântul Domnului, „ca toți oamenii să se mântuiască și să vină la cunoștința adevărului" (I Tim. 24).

Sf. Apostoli s-au bucurat de roadele bogate și au simțit puterea transformatoare a cuvântului lui Dumnezeu, de aceea se adresează Mântuitorului: „Unde ne vom duce de la tine? Că Tu ai cuvintele vieții veșnice" (In. 6, 68).

Din toate acestea înțelegem că Mântuitorul este însăși esența semănăturilor duhovnicești, prin care se lucrează mântuirea.

Cine se împărtășește din cuvintele lui Dumnezeu și-l lasă să răsară aduce rod însutit și se bucură de nașterea din nou, cum spune Sf. Ap. Petru: „Suntem născuți a doua oară, nu din sămânță stricăcioasă ci nestricăcioasă, prin cuvântul lui Dumnezeu cel viu și care rămâne în veac" (I Petru 1, 23).

Fericitul Augustin zice: „Sămânța renașterii noastre este cuvântul lui Dumnezeu".

Cuvântul lui Dumnezeu se seamănă, „cu timp și fără de timp", din abundență pe imensele ogoare spirituale, în milioane și milioane de suflete.

Așa precum pământul fără de sămânță rămâne sterp și pustiu, tot așa fără cuvântul lui Dumnezeu, sufletul omului rămâne un ogor pârjolit și fără de rod.

Aşa precum sămânţa este încredinţată tuturor categoriilor de pământ, care aduce rod după putere, tot aşa şi cuvântul lui Dumnezeu se adresează întregului ogor spiritual, tuturor neamurilor şi generaţiilor până la sfârşitul veacurilor, ca să aibă roadă la bună vreme.

Pentru creştini cuvântul lui Dumnezeu e duh de viaţă dătător care se manifestă în toate faptele noastre şi care dinamizează viaţa creştină şi o îndreaptă spre ţinta ei supremă.

Cuvântul lui Dumnezeu pune stăpânire deplină asupra tuturor patimilor trupului, omul putându-şi câştiga cele mai alese virtuţi şi putând ajunge la o adevărată comuniune cu Dumnezeu „şi-l face să-şi identifice voinţa lui cu voinţa lui Dumnezeu, voind şi dorind totdeauna ce voieşte şi doreşte Dumnezeu" cum spune aşa de convingător Nicolae Cabasila (Despre viaţa în Hristos, pag. 196, trad. T. Bodogae).

Se pune acum întrebarea: Unde este acest hambar minunat ce conţine seminţele cuvântului lui Dumnezeu?

Biserica învaţă că sunt dăltuite cu litere de aur cuvintele lui Dumnezeu în Sf. Scriptură şi Sf. Tradiţie:

Sf. Scriptură sau Biblia este numită şi cartea cărţilor, cartea vieţii, în care se cuprinde tot adevărul, (In. 17, 17), cuvântul vieţii veşnice (In. 6, 69), cuvântul mântuirii (F.A. 13, 26), cuvântul Evangheliei (F.A. 15, 7), cuvântul lui Hristos (Col. 3, 6), cuvântul lui Dumnezeu (Lc. 3, 2). Ea este cu adevărat „constituţia împărăţiei lui Dumnezeu".

Se spune despre un bărbat virtuos că timp de 20 de ani citea mereu Biblia, fără să se înstrăineze în acest timp nici de ocupaţiile sale legate de slujbă, nici de îndeletnicirile literare. Odată cineva l-a întrebat: „Nu te-ai plictisit să repeţi mereu aceleaşi lucruri"? La care el a răspuns: „Cine ţi-a spus că aici se repetă aceleaşi lucruri? Dimpotrivă eu descopăr în fiecare zi în cuvântul Scripturii negreşit ceva nou, ceva ce n-am observat mai înainte şi Dumnezeu mi-e martor; dacă omul veacului nostru ar putea să ajungă la vârsta lui Matusalem, nici atunci n-ar izbuti să citească această carte până la capăt, citind-o în fiecare zi".

Să administrăm sufletului sămânţa, care aduce roadă spre viaţă veşnică, care este cuvântul lui Dumnezeu. După chipul cum înţelege omul cuvântul lui Dumnezeu, cum ştie să-l primească şi să-i ofere ogorul cel afânat şi prielnic să poată vedea ce este el însuşi, ce a devenit şi poate vedea rodul pe care-l aduce.

Sf. Ioan Gură de Aur spune: „Dacă nu înţelegi cuvântul lui Dumnezeu atunci când citeşti, demonii înţeleg cele ce citeşti tu şi se cutremură".

Cu toate acestea spre exemplu în secolul „luminilor", ireligiosul francez Voltaire prevedea că peste 50 de ani nu se va mai găsi nici o Biblie. Această profeţie s-a dovedit a fi mincinoasă; ba mai mult, peste 50 de ani, (la Paris), în casa hulitorului era instalată o tipografie pentru tipărirea Bibliei.

Cine şi-ar fi închipuit în urmă cu 10 ani că vom vedea Biblia în librăriile noastre, cum o vedem strălucind alături de celelalte cărţi.

Avem cu toţii posibilitatea să o punem la căpătâi, să fie cartea de lectură în fiecare zi.

„In această măreaţă carte, a scris Byron pe Biblia ce-i aparţinea — este cuprinsă taina tainelor. Fericiţi sunt muritorii cărora li s-a dăruit de la Dumnezeu darul de a citi, de a înţelege, de a avea evlavie de a rosti în rugăciune cuvintele acestei cărţi. Fericiţi sunt aceia care se străduiesc să deschidă uşa şi tind să meargă spre cărare! Dar mai bine ar fi fost să nu se nască aceia care citesc ca să se îndoiască şi să dispreţuiască".

Despre roadele şi efectele cuvântului lui Dumnezeu ne vorbeşte cu prisosinţă pilda semănătorului din Sf. Evanghelie de astăzi.

Roadele depind de pământul bun, care este sufletul, în care se dezvoltă cuvântul lui Dumnezeu. Ori, cum poate fi pământ bun, un suflet care nu practică rugăciunea, care nu are un program de rugăciune bine stabilit, program de lectură biblică. Cum se poate numi creştin cel care nu vine la biserică decât la Crăciun şi la Sf. Paşti, ştiind că Sinodul ecumenic de la Constantinopol (Trulan, 692 can. 80) „ameninţă cu excomunicarea pe cei care timp de trei săptămâni consecutiv lipsesc de la Liturghie şi nu se spovedesc şi nu se împărtăşesc". Sunt consideraţi păgâni.

Uităm că Mântuitorul a zis: „Fără de mine nu poate fi nimeni"!

Uităm că fără cuvântul lui Dumnezeu nu există morală, cum precizează marele scriitor Dostoievski: „Dacă nu există Dumnezeu nu există morală"; dacă nu există morală nu e ordine şi disciplină. Unde nu există disciplină este haos, este dezastru; dezastru în viaţa familială, naţională. Marele pedagog Simion Mehedinţi spunea: „Un individ, un popor atât preţuieşte cât înţelege Evanghelia".



Ce ni se cere nouă celor de astăzi?

Preoţii să răspundă la imperativul formulat atât de sugestiv de poetul Al. Vlahuţă:

„Voi cărora vi s-a dat solia sfântă
Aşa cuvântul să vi-l pregătiţi
Ca mii de inimi la un loc să bată
Şi miilor de veacuri să vorbiţi".

Ni se cere tuturor ca inima noastră să nu fie pământ bătătorit în care sămânţa să nu prindă rădăcini şi să-şi dea rodul, nici împietrită sau înecată în mărăcini, ci să fie asemenea pământului afânat, în care să aducă rod bogat.

Pentru aceasta „să ne arăm nouă ogoare noi", cum zice profetul, curăţite de bălării şi buruieni. Sufletul să fie permanent curăţit de orice păcat şi făcut propriu rodirii prin cuvântul lui Dumnezeu ştiind că Mântuitorul i-a „fericit pe cei ce ascultă cuvântul lui Dumnezeu şi-l păzesc pe el" (Luca 11, 28) şi ne-a făgăduit: „Dacă păzeşte cineva cuvântul Meu nu va vedea moartea în veac" (Ioan 8, 51). AMIN!

Pr. Gh. STREZA

PREDICĂ LA DUMINICA DINAINTEA NAŞTERII DOMNULUI
— PROFEŢII MESIANICE —

„Şi (Maria) va naşte Fiu, Căruia tu Îi vei pune numele Iisus, căci El va mântui poporul Său de păcatele lor“ (Matei, 1, 21).

Iubiţi credincioşi,

Suntem în preajma marelui praznic al Naşterii Domnului, când Fiul lui Dumnezeu coboară din nou printre noi, ca să auzim mesajul divin adus de oastea cerească: „Mărire întru cei de sus lui Dumnezeu şi pe pământ pace, între oameni bună voire“ (Lc., 2, 14). Duminica de astăzi este numită, în cărţile noastre de slujbă şi în calendare, „a Sfinţilor Părinţi după trup ai Domnului“. În această Duminică, Biserica a rânduit ca la Sfânta Liturghie să se citească o pericopă evanghelică mai puţin obişnuită, şi anume primul capitol din Evanghelia de la Matei, intitulat, în diferite traduceri: Cartea neamului lui Iisus Hristos (sau Genealogia) şi naşterea lui Iisus Hristos. Capitolul respectiv are două părţi: genealogia propriu-zisă (v. 1—17) şi o relatare succintă a naşterii lui Iisus, mai bine spus o convorbire a îngerului Domnului cu dreptul Iosif, privitoare la Pruncul pe care-L va naşte Fecioara prin lucrarea Sfântului Duh, raportată şi la proorocia lui Isaia (v. 18—25). Trebuie să ştim că o altă genealogie apare şi în Evanghelia de la Luca, dar acesta o aşează la începutul activităţii lui Iisus, când „era ca de treizeci de ani“ şi — spre deosebire de Matei — o prezintă în sens ascendent şi o duce până la „Adam, fiul lui Dumnezeu“, voind să arate că Iisus Hristos nu aparţine numai „poporului ales“, ci omenirii întregi (Lc. 3, 23—38). În Evanghelia de la Matei sunt prezentate numele strămoşilor după trup ai lui Iisus Hristos, 42 la număr, grupate în trei serii sau perioade, fiecare cu câte 14 nume: prima de la Avram până la regele şi proorocul David, epoca formării poporului evreu, a doua de la David la strămutarea evreilor în Babilon, epoca măririi şi apoi a decăderii acestui popor, iar a treia de la captivitatea babiloneană până la Hristos, perioada aşteptării lui Mesia. Faptul că fiecare perioadă cuprinde 14 nume, deci de două ori câte şapte, se explică prin aceea că în simbolismul biblic cifra şapte era considerată ca „sfântă“, în sensul că în această zi s-a odihnit Dumnezeu după cele şase zile ale creaţiei (Fac. 2, 2), iar în porunca a patra a Decalogului se cerea în chip expres respectarea zilei a şaptea ca zi de odihnă (Ieş. 20, 8—9); iar psalmistul David lăuda pe Domnul Dumnezeu de şapte ori în zi. Însuşi Mântuitorul acordă o importanţă aparte acestei cifre, atunci când

spunea ascultătorilor Săi să ierte de şaptezeci de ori câte şapte din greşelile aproapelui.

Prin această „genealogie" Evanghelistul Matei n-a voit să facă altceva decât să aducă o mărturie asupra „istoricităţii" Mântuitorului, o dovadă că El aparţine istoriei. În această genealogie apar patriarhii Avraam, Isaac şi Iacob, apar regii David, autorul psalmilor, şi fiul său Solomon, autorul cărţilor numite „Proverbele" şi „Ecclesiastul", Zorobabel, cel care a rezidit templul din Ierusalim, dreptul Iosif, ocrotitorul Sfintei Fecioare Maria şi al Pruncului Iisus. Din această genealogie aflăm că Mântuitorul aparţine unei familii de seamă — David, Solomon şi alţii, — toţi făcând parte din „poporul ales" de Dumnezeu. Alături de bărbaţi evrei apar şi câteva nume de femei străine ca Tamara şi Rahab cananeence, Rut moabiteanca sau Batşeba hitită (heteancă). Iar prin Avraam, primul menţionat în acest „tabel genealogic", se ajunge la un alt şir de patriarhi ai Vechiului Testament, menţionaţi în prima carte din Biblie, Facerea, ajungând până la Adam, omul creat de Dumnezeu, aşa cum este cazul în „genealogia" de la Luca. Prin acestea, Mântuitorul aparţine, după trup, unei familii mult mai mari de popoare semitice, orientale, încât se poate spune că prin însăşi naşterea Sa, El a întemeiat o împărăţie universală şi anume Biserica Sa, în care trebuie să intre toate popoarele lumii, cu drepturi egale şi care să se bucure — în egală măsură — de roadele lucrării Sale mântuitoare.

Prin această genealogie, Sfântul Evanghelist Matei mai urmăreşte să arate strânsa legătură dintre Vechiul şi Noul Testament. Ar trebui să menţionăm că, spre deosebire de cel de-al patrulea evanghelist, — Sfântul Apostol Ioan — Matei se adresează evreilor, conaţionalii săi, prezentând natura umană a lui Iisus Hristos. În schimb, Sfântul Apostol Ioan — care se adresează tuturor popoarelor — în cunoscutul „Prolog" al Evangheliei sale, care se citeşte în ziua întâi de Paşti, pune în lumină originea divină, din veşnicie, a Mântuitorului. În felul acesta, Evangheliile se completează, pentru ca să facă cunoscută natura divino-umană a Mântuitorului, să sublinieze faptul că El este Dumnezeu adevărat şi Om adevărat.

Praznicul de astăzi, cu pericopa evanghelică citită, ne oferă prilejul de a ne îndrepta gândurile către marii prooroci ai Vechiului Testament care, în scrierile lor, au profeţit timpul, locul şi împrejurările în care avea să se nască Iisus Hristos. De fapt, prima făgăduinţă a unui Mântuitor a făcut-o Dumnezeu Însuşi părinţilor neamului omenesc, Adam şi Eva, după căderea în păcat, vestind Evei că dintre urmaşii ei se va naşte un Izbăvitor care va zdrobi capul şarpelui, adică al răului, text cunoscut sub numele de „protoevanghelie", prima profeţie a speranţei pentru mântuirea omului căzut în păcat (cf. Fac. 3, 15). Aceleaşi idei apar şi în câţiva din psalmii lui David. Dar cel mai luminat de Duhul Sfânt pentru vestirea lui Mesia a fost proorocul Isaia, care a şi fost supranumit „evanghelistul Vechiului Testament". Sunt prea bine cunoscute versetele prin care profeţeşte Naşterea Sa din Fecioara Maria: „Iată Fecioara va lua în pântece şi va naşte Fiu şi va chema numele Lui Emanuel" (Is. 7, 14), text care este reprodus întocmai de Sfântul

Evanghelist Matei — cu precizarea că „Emanuel" se tâlcuieşte „Cu noi este Dumnezeu" (1, 23), — iar Luca pune aceste cuvinte în gura îngerului Gavriil când o vesteşte pe Fecioara Maria că va naşte un Fiu prin lucrarea Duhului Sfânt (cf. Lc. 1, 31).

În cartea aceluiaşi Isaia se întâlnesc şi alte texte privitoare la naşterea şi misiunea lui Iisus pe pământ: „Prunc s-a născut nouă, un fiu s-a dat nouă, a cărui stăpânire e pe umărul Lui şi numele Lui se cheamă: Înger de mare sfat, Sfetnic minunat, Dumnezeu tare şi biruitor, Domn al păcii, Părinte al veacului ce va să fie. Şi mare va fi stăpânirea Lui şi pacea Lui nu va avea hotar. Va împărăţi pe tronul şi peste împărăţia lui David ca s-o întărească şi s-o întemeieze prin judecată şi prin dreptate de acum şi până în veac". (Is, 9, 5—6). Misiunea Lui pe pământ este prezentată de acelaşi prooroc în capitolul 11, dar mai cu seamă în capitolele 42 şi 61 ale cărţii sale. Sfântul Evanghelist Luca relatează faptul la începutul propovăduirii Sale, Iisus a intrat într-o zi de sâmbătă în sinagoga din Nazaret, şi I S-a dat cartea proorocului Isaia, iar El a citit textul:

„Duhul Domnului peste Mine, că El M-a uns ca să le binevestesc săracilor, M-a trimis să-i vindec pe cei cu inima zdrobită, robilor să le propovăduiesc dezrobirea şi orbilor vederea, pe cei asupriţi să-i eliberez". Dar Sfântul Luca face şi o completare: „Şi (Iisus) a început să le spună: Astăzi s-a plinit această Scriptură în urechile voastre" (Is. 61, 1; Lc. 4, 18 şi 21). Iar capitolul 53 este consacrat jertfei sale pe cruce, pentru mântuirea oamenilor: „El a luat asupră-şi durerile noastre şi cu suferinţele noastre s-a împovărat... El a fost pedepsit pentru mântuirea noastră şi prin rănile Lui noi toţi ne-am vindecat... Chinuit a fost, dar nu şi-a deschis gura Sa; ca un miel spre junghiere s-a adus şi ca o oaie fără de glas înaintea celor ce o tund, aşa nu şi-a deschis gura Sa. Întru smerenia Lui judecata Lui s-a ridicat şi neamul Lui cine-l va spune? Că s-a luat de pe pământ viaţa Lui!" (Is., 53, 4—8); ultimele versete au fost introduse şi în textul Sfintei Proscomidii, făcută de preot în taină, în altar, înainte de începerea Sfintei Liturghii.

Un alt prooroc, Miheia, contemporan cu Isaia, făcea o profeţie cu privire la locul naşterii lui Mesia prin cuvintele: „Zi tu, Betleeme, Efrata, mic eşti între miile lui Iuda, din tine va ieşi stăpânitor peste Israel, iar obârşia Lui este dintru început, din zilele veşniciei" (Mih. 5, 1), text care a fost reprodus aproape întocmai de către Sfântul Evanghelist Matei, când prezintă Naşterea Domnului Iisus, el fiind redat chiar de „arhiereii şi cărturarii poporului" convocaţi de regele Irod ca să-i consulte în legătură cu acest eveniment (cf. Mt. 2, 4—6). Proorocul Daniel a vestit timpul în care vor avea loc Patimile Mântuitorului (cf. Dan. 9, 26—27). Sub inspiraţie dumnezeiască avea să constate, mai târziu, Sfântul Apostol Pavel că „în multe rânduri şi în multe feluri le-a grăit Dumnezeu odinioară părinţilor noştri, prin prooroci, iar în zilele acestea de pe urmă ne-a grăit nouă prin Fiul" (Evr. 1, 1—2).

Deci întreg Vechiul Testament a fost o pregătire pentru venirea în lume a Fiului lui Dumnezeu. El avea să vină în momentul în care totul era pregătit pentru ca poporul evreu, dar şi celelalte popoare, să

poată primi învăţătura cea nouă care avea să despartă în două istoria lumii; a venit, „la plinirea vremii", cum avea să constate Sfântul Apostol Pavel (Gal. 4, 4).

Mântuitorul Însuşi, după slăvita Sa Înviere, în drumul de la Ierusalim la Emaus, însoţit fiind de Luca şi Cleopa, „le-a tâlcuit din toate scripturile cele despre El, începând de la Moise şi de la toţi proorocii" (Lc., 24, 27).

Iubiţi credincioşi,

Ne mai despart doar câteva zile de măritul Praznic al Naşterii Domnului. Cei care nu s-au spovedit şi nu s-au împărtăşit cu Trupul şi cu Sângele Domnului, s-o mai facă acum! Aduceţi şi pe cei mici ai casei la scaunul de spovedanie, ca să-i obişnuiţi cu mărturisirea, şi să pregătiţi din timp pe fiii cei buni ai Bisericii de mâine! Împăcaţi-vă cu cei care aţi fost în ceartă, iertaţi pe cei ce v-au făcut vreun rău, uitaţi cuvintele de ocară pe care vi le-au adresat! Primiţi cu bucurie colindătorii, ca să vă vestească Naşterea Domnului, aşa cum i-au primit de veacuri şi înaintaşii noştri cei mutaţi la Domnul. Rugaţi-vă pentru aceştia, căci ei se roagă în cer pentru noi!

Fiul lui Dumnezeu coboară din scaunul slavei Sale la noi, pentru ca să trăiască cu noi şi printre noi. Drept aceea, să-L simţim aproape de sufletul nostru şi să-I aducem, ca şi magii, darurile noastre: aurul faptelor bune pe care le-am făcut, smirna credinţei şi a iubirii faţă de El şi tămâia recunoştinţei pentru tot binele pe care l-a revărsat asupra noastră. Şi dacă cei trei magi s-au întors pe o altă cale în ţara lor, tot aşa să facem şi noi: să ne întoarcem de pe drumul păcatului, spre drumul care duce la Betleemul duhovnicesc al iubirii de Dumnezeu şi de oameni, spre drumul faptelor bune, al rugăciunii, al împlinirii poruncilor Celui Ce se va naşte din nou pentru noi şi pentru a noastră mântuire. Amin.

Pr. Prof. Dr. MIRCEA PĂCURARIU

PREDICĂ LA DUMINICA DUPĂ NAŞTEREA DOMNULUI
— IROD CEL VECHI — IROZI NOI —

Iubiţi credincioşi,

Iată că bunul Dumnezeu ne-a învrednicit să petrecem cu pace şi alese bucurii duhovniceşti slăvitul praznic al Naşterii Domnului, iar copiii ne-au readus în suflete versul şi melodia colindelor tradiţionale româneşti, aşa cum ni le-au lăsat, din moşi-strămoşi, înaintaşii noştri. Acum suntem în ultima Duminică din acest an, zi în care ar trebui să facem un bilanţ al faptelor şi împlinirilor noastre, ca şi al necazurilor şi durerilor din anul care se va încheia curând, ca apoi să pornim, cu încredere în Dumnezeu, spre zări noi, spre anul care vine, pe care ni-l dorim mai bun, mai plin de realizări, cu mai multe roade duhovniceşti.

Dar iată că Evanghelia de azi ne prezintă un episod trist legat de Naşterea Pruncului Sfânt Iisus. Din relatările Sfântului Apostol şi Evanghelist Matei aflăm că au sosit în Ierusalim „magii de la Răsărit" (cf. Mt. 2, 1), prin care trebuie să înţelegem nişte astrologi, oameni care se ocupau cu prezicerea viitorului pe baza studiului corpurilor cereşti, în speţă a stelelor. După tradiţie, ei ar fi fost persani, babilonieni sau arabi, fie preoţi, fie regi locali. Tot după tradiţie, numele lor erau Melchior, Balthazar şi Gaşpar. Ajungând în Ierusalim şi interesându-se de locul în care S-a născut Iisus, regele Irod — supranumit „cel Mare" sau Idumeul — care domnea de 37 de ani —, înştiinţat de oamenii săi, i-a chemat pe magi la el, apoi a convocat „pe toţi arhiereii şi cărturarii poporului" (Mt. 2, 4), aflând de la ei că Iisus se va naşte — potrivit profeţiei lui Miheia (5, 1) în Betleemul Iudeii. Drept aceea, Irod i-a trimis pe magi la Betleem — situat la aproximativ 15 km de Ierusalim — ca să-L caute pe Prunc, ceea ce au şi făcut, fiind călăuziţi de aceeaşi stea pe care o văzuseră şi în ţara lor. L-au găsit împreună cu Maria, mama Lui, I s-au închinat şi I-au prezentat darurile lor: aur, tămâie şi smirnă.

Înştiinţaţi în vis de un înger al Domnului să nu mai revină la Irod, în Ierusalim, magii s-au întors pe o altă cale în ţara lor (Mt. 2, 1—12). Acelaşi înger îl înştiinţează, tot atunci, pe dreptul Iosif să ia Pruncul şi pe mama Lui şi să fugă în Egipt, pentru că Irod voia să omoare Pruncul, deoarece El putea fi un virtual „rege al iudeilor", aşa cum L-au prezentat magii (cf. Mt. 2, 2), deci un viitor pretendent la tronul de rege pe care-l ocupa. Dându-şi seama că planurile i-au fost dejucate, ţinând cont de pericolul pe care-L prezenta Pruncul Iisus — pentru el —, Irod ordonă ca toţi copiii sub doi ani din Betleem şi împrejurimile lui să fie ucişi, în speranţa că printre ei se va găsi şi Cel căutat de magi. Trebuie să spunem că această crimă este consemnată nu numai în Evanghelia de la Matei, ci este cunoscută şi din unele

izvoare istorice profane, iar istoricul iudeu contemporan, Iosif Flaviu, îl prezintă pe Irod ca un mare tiran, întrucât a dat dispoziţii să fie ucişi chiar şi unii din membrii familiei, între care şi trei fii ai săi. Deci pruncuciderea ordonată de Irod a fost un fapt istoric real. Se împlinea proorocia lui Ieremia, făcută cu secole înainte, reluată şi în Evanghelia de la Matei, în pericopa citită azi. Potrivit tradiţiei, au fost ucişi atunci 14 000 de prunci. Biserica a rânduit ca ei să fie cinstiţi ca „mucenici", în fiecare an, în ziua de 29 decembrie. Regele tiran moare în anul 4 după Naşterea lui Hristos, şi atunci un înger al Domnului se arată din nou în vis lui Iosif, în Egipt, poruncindu-i să se întoarcă, cu Iisus şi cu mama Lui, în pământul lui Israel. Nu s-au stabilit în Iudeea, deci în sudul Ţării Sfinte, pentru că acolo domnea acum Arhelau, fiul lui Irod, crud şi sângeros ca şi tatăl lui. S-au îndreptat atunci spre nordul Ţării Sfinte, în Galileea, în oraşul Nazaret.

Prezentarea cronologică exactă a acestor evenimente este greu de făcut, pentru că Sfântul Evanghelist Matei este foarte lacunar. În orice caz, fuga în Egipt a avut loc după cel puţin 40 de zile de la naştere, din moment ce Sfânta Evanghelie de la Luca prezintă aducerea lui Iisus la templul din Ierusalim la 40 de zile după naştere (Lc. 2, 22—39), fără să amintească de fuga lor în Egipt.

Iubiţi credincioşi,

Pericopa evanghelică de azi ne poate sugera mai multe teme: dorinţa magilor de a-L cunoaşte şi de a se închina Pruncului Sfânt, ocrotirea care I-a arătat-o dreptul Iosif, care a înfruntat lungimea şi oboseala drumului de la Betleem până în Egipt — peste 400 de Km — dar şi o temă mai puţin obişnuită şi anume despre duşmanii sau vrăjmaşii lui Hristos şi ai Bisericii pe care a întemeiat-o pe pământ.

Din cele ce am auzit, ne putem da seama că Naşterea lui Iisus Hristos a fost un prilej de bucurie, dar şi de întristare, prin uciderea atâtor prunci nevinovaţi. Am putea spune că este prima prigoană sau persecuţie împotriva lui Hristos, continuând apoi, pe parcursul a două mii de ani de viaţă creştină. Irod a fost primul care s-a temut de Iisus şi I-a devenit primul prigonitor. Dar, din nefericire, numărul Irozilor s-a înmulţit mereu şi se perpetuează până în zilele noastre. În afară de Irod, Mântuitorul a fost prigonit de cărturari şi farisei, prin uneltirile cărora a fost prins, judecat şi osândit la moarte, dar El a biruit moartea prin Învierea Sa cea de a treia zi. După întemeierea Bisericii a fost ucis cu pietre Sfântul Arhidiacon Ştefan, considerat ca primul ei mucenic, pe care-l prăznuim la 27 decembrie. Au fost prigoniţi Sfinţii Apostoli de aceiaşi cârmuitori spirituali ai poporului iudeu, ca apoi să înceapă un şir lung de persecuţii din partea împăraţilor romani. Împăratul Nero (54—68 d.Hr.), este cel care inaugurează seria persecuţiilor, zece la număr, între numeroşii creştini martirizaţi la Roma numărându-se şi Sfinţii Apostoli Petru şi Pavel. Ele au culminat sub împăratul Diocleţian (284—305 d.Hr.), poate mai sângeros decât Nero, la începutul secolului al IV-lea. În cursul persecuţiei sale au suferit moarte mar-

tirică mulţi creştini daco-romani de pe ambele maluri ale Dunării, dar mai ales din Dobrogea. Deşi împăratul Constantin cel Mare a dat libertate creştinismului prin cunoscutul Edict de la Mediolanum (Milano), din anul 313, persecuţiile au fost reluate temporar de împăraţii Liciniu, iar mai târziu de Iulian Apostatul. Toţi cei care au pătimit pentru Hristos au fost trecuţi de Biserică în rândul „sfinţilor mucenici", pomenirea lor făcându-se în fiecare an, în ziua morţii lor.

Dar Biserica a cunoscut persecuţii şi în alte perioade istorice sau în alte părţi ale lumii. Misionari trimişi mai ales de la Roma au avut de înfruntat împotriviri mari, chiar sângeroase, din partea multor conducători autohtoni din Asia — îndeosebi în China şi Japonia —, din America, din Africa sau din Australia. Adepţii religiei islamice au ucis, de asemenea, mulţi alţi creştini, mai ales în Orientul Apropiat, ori i-au silit să se islamizeze. Deci Biserica a avut martiri şi în epoca modernă a istoriei lumii. Din nefericire, cele mai teribile persecuţii antireligioase se înregistrează în veacul al XX-lea, mai cu seamă în Rusia lui Stalin, unde au fost arestaţi ori au murit în deportare în Siberia, în Kazahstan şi la Polul Nord milioane de oameni — în majoritaaea creştini ortodocşi — între care zeci de mii de preoţi, călugări şi ierarhi, dar şi în Germania, Spania şi alte ţări europene. Putem afirma că Biserica a avut Irozii ei chiar şi în vremurile foarte apropiate de noi, vremuri pe care cei mai în vârstă le-au trăit. Bisericile Ortodoxe naţionale — dar şi cea Romano-catolică — au trecut pe aceştia în „sinaxarele" sau calendarele lor, sub denumirea de „neomartiri", fiind cinstiţi ca şi martirii sau mucenicii din primele veacuri creştine.

Pe lângă aceşti Irozi sângeroşi, Biserica a avut şi are — mai ales astăzi — alţi Irozi, care caută să nimicească sufletele creştine, mai cu seamă sufletele nevinovate ale copiilor. Ei sunt aceia pe care Mântuitorul îi prezintă ca „prooroci mincinoşi, care vin la voi în haine de oi, iar pe dinăuntru sunt lupi răpitori" (Mt. 7, 17). Sunt aşa numiţii „Martori ai lui Iehova" şi alţi sectari, iar mai nou chiar şi adepţi ai unor culte orientale, care caută să prindă în mrejele lor sufletele ortodoxe româneşti. De aceştia trebuie să ne ferim, dar trebuie să-i ferim mai ales pe copiii noştri, aşa cum ne îndeamnă Mântuitorul. Să ne păstrăm credinţa în faţa tuturor acestor noi vrăjmaşi ai Bisericii, cu încredinţarea că aşa cum duşmanii cei vechi au pierit, tot aşa vor pieri şi aceştia, iar copiii, viitorul Bisericii şi al neamului, vor supravieţui.

Dar mai este, iubiţi credincioşi, şi o ucidere de prunci pe care o săvârşesc azi unele mame — anumite Irodiade — care îşi ucid pruncii încă în pântecele lor, iar altele îi ucid în alt chip, abandonându-i ori încredinţându-i unor instituţii de asistenţă socială. Să se gândească — la acest sfârşit de an, în acest moment al bilanţului anual — la porunca dată de Dumnezeu lui Moise pe Muntele Sinai: „Să nu ucizi" (Ieş. 20, 6), şi să se înfricoşeze la gândul pedepsei ce va veni din partea lui Dumnezeu!

Iubiţi credincioşi,

„Să nu se întristeze inima voastră" în aceeste zile de aleasă bucurie duhovnicească, ne-ar spune Mântuitorul. Să avem încredere în Dumnezeu că această corabie a Bisericii, care a înfruntat atâtea valuri ale unor mări înfuriate de-a lungul veacurilor, va fi mereu salvată! Dar ca să putem salva corabia şi în faţa valurilor potrivnice ale vremurilor noastre, Cârmaciul ei suprem are nevoie şi de sprijinul nostru, de un efort comun al tuturor, de o solidaritate creştină ortodoxă.

Magii din Evanghelie au venit de la mari depărtări, din Orient, ca să se închine şi să-I aducă daruri Pruncului nou născut. Spre deosebire de ei, fiecare din noi suntem foarte aproape de El, de biserica satului sau a cartierului în care locuim, în care El ne aşteaptă să ne împărtăşim cu Trupul şi Sângele Său în Sfânta Împărtăşanie. Acolo se cuvine să-L căutăm mereu şi să-I aducem darurile noastre: aurul credinţei, smirna faptelor bune, tămâia gândurilor şi nădejdilor noastre. Arătam la început că magii de la Răsărit erau înţelepţii veacului lor, ai perioadei păgâne dinainte de Hristos, dar au venit la Betleem să I se închine lui Iisus, să-L recunoască drept Împărat şi Dumnezeu. Oare de ce n-ar face la fel unii înţelepţi ai veacului nostru, unii intelectuali — mai corect spus pseudointelectuali — care consideră învăţătura creştină ca perimată, ca depăşită?

Praznicul Crăciunului şi al Anului Nou care va veni să fie un prilej de bucurie şi de nădejde că Irozii şi Irodiadele zilelor noastre vor pieri ca şi regele Iudeii de altădată, iar noi vom fi mereu călăuziţi de Pruncul Sfânt pe drumurile acestei vieţi, cu darul şi cu iubirea Lui de oameni. Să-I cântăm cu toţii şi azi, ca şi în ziua de Crăciun: „Naşterea Ta, Hristoase, Dumnezeul nostru, răsărit-a lumii Lumina cunoştinţei, că întru dânsa cei ce slujeau stelelor de la stea au învăţat să se închine Ţie, Soarelui Dreptăţii, şi să Te cunoască pe Tine, Răsăritul Cel de sus, Doamne, mărire Ţie". Amin.

Pr. Prof. Dr. MIRCEA PĂCURARIU

PROFESORUL DR. IORGU IVAN LA 100 DE ANI!

Poate că unii dintre numeroșii studenți ai Profesorului Iorgu Ivan de la București și Sibiu nici nu știu că mai este în viață! Nu le va veni să creadă că Dumnezeu l-a învrednicit să atingă o asemenea vârstă patriarhală, urmat fiind de colegul său, Părintele Nicolae Neaga, trecut de 97 de ani. Pentru Părintele Neaga, longevitatea este oarecum explicabilă, din moment ce a vorbit studenților, peste 45 de ani, de atâtea vârste matusalemice ale patriarhilor din Vechiul Testament... Dar pentru Domnul Profesor Ivan nu știm cum s-o explicăm, deoarece „canoanele" nu pomenesc nimic cu privire la longevitate... Fără îndoială că Dumnezeu îi iubește prea mult pe amândoi! În septembrie anul acesta, la Facultatea noastră a avut loc revederea colegială, după 45 de ani, a absolvenților promoției 1954. Mulți dintre ei — mai ales cei care n-au intrat în cler — au rămas surprinși când au auzit că Domnul Profesor Ivan trăiește în București, îngrijit cu devotament de fiica sa; de aceea, în prezența unuia dintre ei, am luat legătura telefonic, transmițându-i urările de sănătate ale promoției respective, cu urările cuvenite din partea Domniei Sale pentru foștii lui studenți care nu l-au uitat.

Dar pentru că promoțiile mai noi de absolvenți de la Facultatea noastră și cu atât mai mult de la noile Facultăți de Teologie din țară nu știu cine este venerabilul Profesor de Teologie, socotim că acum este momentul cel mai potrivit ca să-i înfățișăm viața și mai cu seamă activitatea, însoțită și de unele amintiri personale.

Profesorul Iorgu Ivan s-a născut la 9 noiembrie 1899 în comuna Gostavățu, pe Olt, nu departe de Caracal, în fostul județ Romanați, azi Olt. Acolo a făcut școala primară, de șase clase, după care, ca atâția alți copii din mediul rural, în toamna anului 1912 a fost înscris la Seminarul Teologic „Sfântul Nicolae" din Râmnicu Vâlcea. Era un Seminar de tradiție, înființat încă din 1837, cu profesori buni, care au contribuit la conturarea personalității viitorului profesor, ca și a altor tineri olteni. Într-o clasă mai mare se găsea Haralambie Rovența, viitorul profesor de Noul Testament de la București; trei ani în urma sa era elevul Ioan Marina, viitorul mare patriarh Justinian. În anul școlar 1917/18, deci în timpul ocupației străine a unei părți din vechea Românie, când Seminarul era închis, s-a angajat ca învățător suplinitor la Școala din Scărișoara, nu departe de comuna natală. O dată cu absolvirea Seminarului, a dat exmenul de diferență de liceu și a susținut examenul de bacalaureat la Liceul „Ioniță Asan" din Caracal, în 1921.

Cu o asemenea pregătire s-a îndreptat spre Universitatea din București, unde a urmat — în paralel — cursurile a trei Facultăți: Teologie (licența în iunie 1927), Drept (cu licența în febr. 1926), și Filosofie (licența în 1927). Din august 1925 și până în august 1926 și-a făcut stagiul militar la Școala de infanterie din București, obținând gradul de sublocotenent în rezervă. Ca să se poată întreține s-a angajat într-un modest post de cântăreț la biserica „Spirea Nouă", încă din 1921, post pe care l-a deținut, cu întreruperi, până în 1936. La Facultatea de Teologie a fost studentul marilor profesori din perioada interbelică: Ioan Mihălcescu la Dogmatică, Dumitru Boroianu la Drept bisericesc, Ion Popescu-Mălăiești la Vechiul Testament, Niculae M. Popescu la Istoria Bisericii Române, Șerban Ionescu la Morală, Vasile Ispir la Îndrumări misionare și Sectologie. Apreciat de dascălii săi, obține o bursă de studii la Paris. Timp de trei ani (1927—1930) face studii de specializare la Facultatea de Drept canonic din cadrul Institutului catolic, la Facultatea de Drept din cadrul Universității Sorbona și la „Ecole Pratique des Hautes Études". Reîntors în țară, a fost numit profesor la Școala de cântăreți bisericești din București (1930—1940); un timp a activat și ca avocat în Baroul Ilfov. În 1932—1933 obține o nouă bursă de studii, de data aceasta la Atena, unde studiau și bunii săi prieteni de o viață Iustin Moisescu și Spiridon Cândea.

La 1 noiembrie 1933 a fost numit asistent suplinitor la catedra de Drept bisericesc a Facultății de Teologie din București, provizoriu în 1939, definitivat în 1940, funcționând în această calitate până în decembrie 1948. Catedra era deținută de profesorii Dumitru Boroianu (1904—1936), urmat de Lazăr Iacob (1938—1948), venit de la Cluj. Între anii 1941—1943 a fost numit director în Ministerul Cultelor și Artelor. Între anii 1944—1949 a făcut parte din Comitetul de conducere al Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii noastre, la București.

În 1937 a obținut doctoratul la Facultatea de Teologie din București, cu teza *Bunurile bisericești în primele șase secole. Situația lor juridică și canonică*, publicată tot atunci. În aceeași perioadă a mai publicat și lucrările: *Vârsta hirotoniei clericilor (1937), Demisia din preoție* (1937), *Recăsătoria soților despărțiți* (1937), *Chestiuni de Drept bisericesc* (1937), *Biserica și instituția căsătoriei* (1940) etc. Tot acum a publicat un număr apreciabil de articole în periodicele „Duminica ortodoxă" (mai ales în anii 1933—1937), în „Viitorul", ca și multe recenzii asupra unor lucrări de specialitate în „Raze de lumină", revista studenților teologi din București.

Cu data de 1 ianuarie 1949 începe o nouă etapă în viața Profesorului Iorgu Ivan, fiind numit titular al catedrei de Drept bisericesc la Institutul teologic universitar din Sibiu, rămasă vacantă prin numirea Părintelui Liviu Stan la aceeași catedră la Institutul teologic din București. Profesorul Ivan a funcționat la Sibiu peste două decenii, până la pensionarea sa, la 1 septembrie 1970. Era al doilea „oltean" numit profesor la Sibiu, după Grigorie Cristescu (1924—1929). Integrat cu totul în atmosfera și modul de lucru de la Sibiu, Profesorul Ivan a devenit un autentic „sibian", ca și ceilalți profesori încadrați la Institutul

nostru după 1948. A fost coleg cu profesorii Nicolae Neaga, Spiridon Cândea, Grigorie Marcu, Nicolae Mladin, viitorul mitropolit, Corneliu Sârbu, Gheorghe Șoima, un timp și cu Nicolae Terchilă, Teodor Bodogae și Dumitru Călugăr, apoi cu cei veniți din alte părți: Sofron Vlad, Dumitru Belu, Milan Șesan, Isidor Todoran, mai puțini ani cu Ștefan Lupșa, Ioan Petreuță, Petru Procopovici, Alexandru Moisiu, Nicolae Ciudin, Ioan Zăgrean. Ce oameni, ce teologi de mare prestigiu! Care dintre profesorii Facultăților de Teologie de astăzi ar putea să-i „egaleze" și cu atât mai mult, să-i „depășească"?!

A activat sub patru mitropoliți: Nicolae Bălan (1920—1955), Iustin Moisescu, viitorul patriarh (1956—1957), Nicolae Colan (1957—1967) și apoi Nicolae Mladin (1967—1981), colegul său de profesorat. Toți l-au apreciat și-l consultau mai cu seamă în probleme juridice-canonice. De altfel, trebuie spus că toți profesorii pe care i-am menționat erau respectați și consultați de acești ierarhi, erau chemați să-i însoțească în vizitele lor canonice și la sfințiri de biserici, ori erau delegați cu prezidarea unor conferințe la protopopiate. Nu o dată spunea mitropolitul Nicolae Bălan: „adevărații mei consilieri sunt profesorii". Așa era... „în vremea aceea".

Prețuirea ierarhilor față de profesorul Ivan s-a vădit și în faptul că în câteva rânduri a fost ales membru în Adunarea eparhială a Arhiepiscopiei Sibiului, ca și în Adunarea Națională Bisericească din partea acestei Arhiepiscopii. A funcționat un timp ca jurisconsult al Arhiepiscopiei, după 1956, când mitropolitul de atunci, Iustin Moisescu, a „dublat" posturile de consilieri la Arhiepiscopie, cu profesori de teologie, spre marea supărare a consilierilor referenți de atunci, numiți după alte criterii și nicidecum după cel al competenței.

Între cele 22 de „generații" de studenți pe care i-a pregătit Domnul Profesor Ivan la Sibiu se numără toți cei nouă profesori titulari și consultanți de astăzi ai Facultății noastre — între care și episcopul Laurențiu (Liviu) Streza al Caransebeșului, — precum și profesorii Ioan Ică de la Cluj și Viorel Ioniță de la București — azi la Geneva, — sau ierarhi, ca arhiepiscopul Vasile Costin al Târgoviștei, episcopii Iustinian Chira al Maramureșului și Calinic Argatu al Argeșului.

Tot la Sibiu a publicat felurite studii de Drept canonic în revistele noastre teologice de atunci, în speță în „Mitropolia Ardealului", precum și articole în „Telegraful Român" și „Îndrumătorul bisericesc".

La 1 decembrie 1961, am fost „recunoscut" — după o așteptare de jumătate de an — asistent la Institutul teologic sibian, pe care-l absolvisem cu cinci ani în urmă. Era un lucru rar, căci cu excepția Înalt Prea Sfințitului Mitropolit Nicolae Corneanu al Banatului, care a funcționat ca și conferențiar între anii 1959—1960, n-a mai fost numit nici un cadru didactic din 1952. A fost, pentru mine, un minunat prilej de a-i cunoaște mai bine, de a-i prețui și mai mult pe foștii mei dascăli. Nu numai pentru că m-au considerat de la început ca pe un „coleg" al lor, ci mai cu seamă pentru că abia acum mi-am dat seama și mai mult câtă „carte" știau, cât suflet puneau pentru bunul mers al procesului de învățământ, cât de apropiați erau de studenți și de buni „colegi" între

ei. Deşi câţiva dintre ei — profesorii Iorgu Ivan, Isidor Todoran, mai târziu Ioan Zăgrean — îşi aveau familiile în Bucureşti, respectiv în Cluj, n-am pomenit ca vreunul din ei să plece din Sibiu în cursul săptămânii, ori să absenteze de la cursuri, chiar dacă cele opt ore de curs pe săptămână ar fi putut fi puse în orar în două zile. „Naveta" lor se reducea la o plecare acasă, la familii, doar pentru 2—3 zile, o dată la două săptămâni! În rest, erau prezenţi în Institut!

Pe Domnul Profesor Iorgu Ivan ni-l amintim cu plăcere toţi foştii săi studenţi. L-am văzut pentru prima oară în octombrie 1952, când am devenit student al Institutului teologic sibian. Tuturor celor care părăseau Institutul după terminarea studiilor şi-l revedeau peste ani, li se părea că a rămas acelaşi: mai mic de statură, dar viguros, foarte sprinten la mers, calm, mereu predispus spre glume şi mici ironii, fără ca să-i supere pe cei vizaţi. Îmi aduc aminte că, fiind asistent, încercam întotdeauna să intru la ore îndată după ce suna. Când se întâmpla să fie în sala profesorilor şi Domnul Profesor Ivan, mereu îmi făcea observaţii: „De ce te grăbeşti? Cum vrei să intri la ore înaintea profesorilor? Ai răbdare să se aşeze studenţii în bănci, mergi încet, fă apelul şi apoi îţi începi lecţia..."

Era cunoscut şi pentru plimbările sale zilnice, îndeosebi seara, de cel puţin o oră, prin Parcul „Sub Arini", indiferent de starea timpului, fie iarnă, fie ploaie, fie viscol. De regulă mergea singur, în pasul său mai grăbit. Poate că aceste plimbări i-au întărit sănătatea, i-au menţinut vigoarea şi viaţa până acum.

Cursul său de Drept bisericesc, destul de arid, cu multe date, mai cu seamă din Dreptul „de stat", îi înspăimânta de-a dreptul pe studenţi. Nu dădea niciodată examene orale, ci numai în scris — de 2—3 ore — la care trebuia să scrii cât mai mult. Ţin minte că în anul IV am făcut o lucrare pe 20 de pagini, format coală. Mulţi studenţi se întrebau dacă le citeşte pe toate sau se orientează, la notare, după colegul şi prietenul său, Isidor Todoran. Cert este că toţi ştiau că dacă „ai picat" la Dogmatică la Părintele Isidor Todoran, rar se întâmpla să nu ai aceeaşi soartă şi la Drept! Nu erau cunoscuţi, pe atunci, termenii de „reexaminare" şi, cu atât mai puţin, de „intervenţie"! Cine ar fi îndrăznit să intervină la Părintele Todoran?! Aşa se face că de-a lungul anilor, unii studenţi mai slabi la învăţătură („tembeli", după o cunoscută expresie a Părintelui Todoran), lăsaţi chiar repetenţi în anul III, la Dogmatică şi Drept, plecau la Institutul teologic din Bucureşti, unde se pare că profesorii Nicolae Chiţescu, respectiv Liviu Stan, erau mai îngăduitori.

În consiliile profesorale, cuvântul Profesorului Iorgu Ivan era întotdeauna ascultat şi respectat. De fapt, când erau discutate probleme mai delicate, totdeauna soluţiile cele mai potrivite erau date de Profesorii Iorgu Ivan şi Spiridon Cândea. Nu de puţine ori, profesorul Corneliu Sârbu îmi spunea: „Ai văzut cum a descurcat lucrurile fişcalu'?" (în termeni vechi, de secol XIX, jurisconsultul Arhiepiscopiei se numea „fiscal consistorial"). Uneori, anumite probleme, mai dificile, erau rezolvate la Ministerul (ulterior Departamentul) Cultelor, direct de Profesorul Iorgu Ivan.

Colegii săi profesori l-au respectat întotdeauna ca pe „seniorul" lor. Doar Părintele Spiridon Cândea, de care îl lega o veche prietenie încă din anii studenţiei la Atena, îl agrăia cu numele de botez; ceilalţi i se adresau cu „Domnule Profesor" sau „Domnule Iorgu". Iar Părintele Corneliu Sârbu, care îl preţuia cu toată sinceritatea, folosea formula: „Coane Iorgule". Dar şi Domnului Profesor Ivan îi făcea o mare plăcere să-l tachineze pe Părintele Cornel — potrivit dictonului francez „Qui s' aime se taquine", — mai cu seamă în postura sa de „responsabil" pentru „grupa sindicală" de la Institut şi de „candidat" la funcţia de rector, la care n-a ajuns, însă, niciodată. Nu se supăra nici unul. De altfel, nu ştiu să fi existat vreo neînţelegere între Profesorul Ivan şi ceilalţi colegi ai săi, nici cu studenţii. Aceştia îl ştiau numai sub numele de „Domnu' Iorgu" sau simplu „Iorgu". Îmi aduc aminte că unul din ei a rămas foarte surprins când a auzit că numele său de familie este Ivan! Dar, repet, era foarte apropiat de studenţi, aş spune chiar „prietenos", studenţii ştiind să-l respecte şi să păstreze limitele bunei cuviinţe în raporturile cu dânsul, ca şi cu ceilalţi profesori, de altfel. Erau alte vremuri şi studenţii veneau cu o altă pregătire şi altă educaţie de acasă şi din liceu.

În 1984, când împlinea 85 de ani de viaţă, Părintele Profesor Nicolae Necula de la Bucureşti îi făcea această luminoasă caracterizare: „Toţi cei care îl cunosc pe distinsul nostru Profesor îl ştiu ca pe un om de caracter, modest, plin de demnitate, corect, cinstit, respectuos, sobru în atitudini şi comportare, dar foarte afectiv şi apropiat sufleteşte de oameni. Studenţii săi de altădată, dar şi mai tineri, îl reţin în imaginea lor cu aceste calităţi de caldă şi părintească înţelegere, apelând ca la un adevărat părinte pentru a-i cere un sfat sau un îndemn în problemele de familie sau profesionale..." („Studii Teologice", nr. 9—10, 1984, p. 736). Socotim că nu e necesar nici un comentar. Acesta a fost „Omul" Iorgu Ivan!

În toamna anului 1970, Profesorul Ivan a fost pensionat pentru „limită de vârstă". S-a reîntors în Capitală, unde locuia încă din primul an de studenţie, din 1921, la fiica şi nepoata sa. Doamna Ioana Ivan, o femeie şi profesoră foarte distinsă, trecuse la cele veşnice în 1966. Cu toate că era pensionar, între anii 1972 şi 1978, a suplinit catedra de Drept bisericesc de la Institutul teologic din Bucureşti, rămasă vacantă prin pensionarea şi apoi decesul prietenului şi colegului său Liviu Stan († 1973). A mai rămas apoi, câţiva ani, ca „profesor consultant" pentru doctoranzi. Un timp a fost ales membru mirean în Adunarea eparhială a Arhiepiscopiei Bucureştilor, fiind consultat şi acum în unele probleme canonico-juridice de către patriarhii Justinian, Justin şi Teoctist. A continuat să publice felurite studii de specialitate în revistele: „Biserica Ortodoxă Română", „Studii Teologice", „Glasul Bisericii" sau „Mitropolia Moldovei şi Sucevei".

Nu i-a uitat nici pe sibieni, fiind prezent la multe din întâlnirile colegiale ale foştilor săi studenţi. În 1981, l-am invitat la întâlnirea cu colegii mei, la 25 de ani de la absolvire. Mai trăiau încă mulţi dintre marii noştri dascăli! În cuvântul pe care l-a rostit la masa festivă a

mărturisit cu sinceritatea care-l caracterizează cât de bine s-a simţit în anii de profesorat la noi şi cât de legat sufleteşte este de Sibiul bisericesc şi cultural al lui Andrei Şaguna şi Nicolae Bălan.

Acesta este profesorul, canonistul şi „omul de omenie" Iorgu Ivan! Ce i-am putea ura, acum, la împlinirea venerabilei vârste de 100 de ani? Marele lingvist braşovean Sextil Puşcariu (1877—1948), savantul de reputaţie europeană, a scris o carte de amintiri, căreia i-a dat titlul — socotit de mulţi ca nepotrivit — „Călare pe două veacuri"! Acceptând, totuşi, termenul folosit de marele învăţat, cred că ar trebui să-i urăm Domnului Profesor Iorgu Ivan să depăşească veacul şi mileniul nostru, să stea „călare pe trei veacuri"! Dumnezeu să-l ţină atât cât va voi El — în paza Sa, cu pace şi mai ales cu sănătate! La mulţi ani, Domnule Profesor, din partea Facultăţii de Teologie „Andrei Şaguna", din partea foştilor studenţi ai Domniei Voastre, care nu Vă uită şi care Vă vor pomeni mereu în rugăciunile lor!

Pr. Prof. Dr. MIRCEA PĂCURARIU

BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ:

Bunurile bisericeşti în primele şase secole. Situaţia lor juridică şi canonică (teză de doctorat), Bucureşti, 1937, XVI + 166 p.;

Vârsta hirotoniei clericilor, în „Biserica Ortodoxă Română", an LV, nr. 1—2, 1937, p. 36—59 (şi extras, 26 p.);

Demisia din preoţie. Studiu de Drept canonic, Bucureşti, 1937, 48 p.;

Recăsătoria soţilor despărţiţi. Studiu de Drept canonic, Bucureşti, 1937, 96 p.;

Chestiuni de Drept bisericesc, Bucureşti, 1937, 40 p.;

Biserica şi instituţia căsătoriei, în „Studii Teologice", an VIII, 1940, 2, p. 127—165 (şi extras);

Mitropolitul Veniamin Costache în lumina canoanelor, în „Biserica Ortodoxă Română", an LXV, 1947, nr. 1—3, p. 81—96;

Statutele de organizare ale cultelor religioase din România în „Studii Teologice" an IV, 1952, nr. 3—4, p. 216—240;

Pravila Mare de-a lungul vremii, în „Studii Teologice", an IV, 1952, nr. 9—10, p. 580—609;

Abaterile papalităţii de la organizaţia canonică a Bisericii, în „Ortodoxia", an VI, 1954, nr. 4, p. 475—506;

Autonomia Bisericii în concepţia I.P.S. Mitropolit Nicolae Bălan, în volumul „Omagiu Î.P.S. Mitropolit Nicolae Bălan la 50 de ani de arhierie", Sibiu, 1956, p. 155—172;

Nulitatea actului de caterisire a mitropolitului Antim Ivireanu, în „Mitropolia Ardealului", an XII, 1967, nr. 1—3, p. 147—179;

Viaţa internă a Bisericii Ortodoxe Române. Organizarea şi Administrarea. Consideraţii generale (în limba germană), în vol. „Le Monde orthodoxe", vol. 30, 45 p.;

Importanţa principiilor fundamentale canonice de organizaţie şi administraţie pentru unitatea Bisericii, în „Mitropolia Moldovei şi Sucevei", an XLV, 1969, nr. 3—4, p. 155—165;

Embaticul în Dreptul bisericesc, în „Mitropolia Moldovei şi Sucevei", an XLVI, 1970, nr. 3—6, p. 196—218;

Raporturile Bisericilor ortodoxe autocefale locale între ele şi faţă de Patriarhia ecumenică după canoane şi istorie, în „Mitropolia Moldovei şi Sucevei", an XLIX, 1973, nr. 7—8, p. 465—478;

Organizarea şi administrarea Bisericii Ortodoxe Române în ultimii 50 de ani (1925—1975), în „Biserica Ortodoxă Română", an XCII, 1975, nr. 11—12, p. 1406—1420;

„Oros" şi „Kanon" în Dreptul bisericesc, în „Ortodoxia, 1970, nr. 3, p. 365—372;

Aspecte canonice în discuţia a doi mari ierarhi ortodocşi români, în „Glasul Bisericii", an XXXIV, 1975, nr. 3—4, p. 278—290;

Opera canonică a Sfântului Vasile cel Mare şi importanţa ei pentru unitatea Bisericii creştine, în volumul „Sfântul Vasile cel Mare. Închinare la 1600 de ani de la săvârşirea sa", Bucureşti, 1980, p. 355—377;

Tălmăciri şi îndrumări ale Sfântului Vasile cel Mare pentru cei doritori de desăvârşire morală, în „Glasul Bisericii", an XXXIX, 1980, nr. 1—2, p. 54—67;

Un episod mai puţin cunoscut în istoria scaunului de Constantinopol: caterisirea patriarhului Calist I (1353), în „Glasul Bisericii", an XXXIX, 1980, nr. 3—5, p. 259—280 (şi extras);

Vechimea şi formele raporturilor Bisericii Ortodoxe Române cu celelalte Biserici Ortodoxe, în „Glasul Bisericii", an XXXIX, 1980, nr. 10—12, p. 772—796;

Hotărârile canonice ale Sinodului II ecumenic şi aplicarea lor de-a lungul veacurilor, în „Biserica Ortodoxă Română", an XCIX, 1981, nr. 7—8, p. 821—866 (şi extras);

Căsătoria — Sfântă Taină a Bisericii şi instituţie juridică a statului, în „Biserica Ortodoxă Română", an CI, 1983, nr. 9—10, p. 732—755;

Autocefalia Bisericii Ortodoxe Române — un veac de la recunoaşterea ei, în „Studii Teologice", an XXXVIII, 1986, nr. 2, p. 14—38;

Etnosul — neamul, temei divin şi principiu fundamental canonic al autocefaliei bisericeşti, în volumul „Centenarul autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române", Bucureşti, 1987, p. 186—201;

Câţiva termeni canonici. Înţelesul şi explicarea lor în Dreptul bisericesc ortodox, în „Studii Teologice", an XVI, 1989, nr. 4, p. 78—101!

Alte articole şi recenzii în „Biserica Ortodoxă Română", „Glasul Bisericii", „Telegraful Român" şi alte periodice bisericeşti.

Preot Bârlănescu, EVANGHELIA VIEŢII, MEDITAŢII TEOLOGICE, Bucureşti, 1999, 114 pag.

Autorul cărţii este binecunoscut prin numeroasele sale articole şi studii publicate în revista „Altarul Banatului" şi foaia religioasă „Învierea", din Timişoara.

Cartea de care ne ocupăm conţine douăzeci de capitole, de studii variate. Ele sunt precedate de un cuvânt înainte şi un scurt curriculum vitae. Aflăm că a fost preot în comuna Vradastra (Olt), Balint şi Moşniţa Veche, (Judeţul Timiş) şi o vreme profesor de religie în Craiova.

Cuvântul înainte este semnat de Preasfinţitul Episcop Vicar la Arhiepiscopia Bucureştilor, Teodosie Snagoveanul, care, impresionat de valoarea lucrării, o recomandă cititorilor.

Urmează studiile: Iubirea ca dimensiune unică asemănării omului cu Dumnezeu, Miracolul Crăciunului, Taina Crăciunului, Maica Domnului şi Taina mântuirii, Sensul cosmic al Liturghiei ortodoxe şi al lăcaşului de cult, Personalitatea Sfântului Apostol Pavel, izvoarele sale doctrinare şi permanentizarea activităţii, Izvorul doctrinar al Sfântului Apostol Pavel, Sfântul Apostol Pavel în vremea noastră, Crucea în condiţia umană, Dreptul la existenţă şi dreptul la viaţă, Păcatul, răul originar şi libertatea, Bătrân şi sătul de zile, Crimele împotriva umanităţii, Fariseismului şi fanatismul, Cauze ale răului...

Sentimentul religios, ca dimensiune existenţială a fiinţei umane,

Constatăm noi ca faţă cu fiul risipitor, Liturghia vieţii Ştefan cel Mare şi sfinţenia în credinţa umană, Rugăciunea Sfântului Efrem Sirul, pilde a ridicării omului din păcat şi Semnificaţia Triodului în iconomia mântuirii.

Iată un autor despre care zicem vrednic este. El tratează probleme esenţiale din doctrina ortodoxă. Se inspiră din autorii inspiraţi ai Sfintei Scripturi, din sfinţii Părinţi şi din experienţa de o viaţă îndelungată. Autorul scrie cu talent şi preciziune despre probleme de prestigiu.

Crucea imprimată pe dreapta cărţii ne-ar spune că cuvântul face parte din „preoţii cu crucea în frunte", iar fotografia autorului din fruntea cărţii indică pe omul cu o constituţie fizică perfect organizată, doar ochii par turbulenţi de anii temniţei din epoca despre care, de acum vorbim la perfectul istoric: A fost odată.....

Ceea ce spune preasfinţitul Episcop Teodosie din Bucureşti, este pur şi simplu adevărat: „Cartea o recomandăm ca pe o ofrandă de mare preţ spre lectură celor însetaţi de meditare duhovnicească".

Pr. Prof. Dr. NICOLAE NEAGA

Arhim. Benedict Ghiuş, TAINA RĂSCUMPĂRĂRII ÎN IMNOGRAFIA ORTODOXĂ, Ed. Institutului Biblic, Bucureşti, 1998, 254 p.

Arhim. Benedict Ghiuş (1904—1990), „monah cu vocaţie filocalică", va depune voturile monahale la Mânăstirea Neamţ în 1934, după încheierea studiilor făcute la Facultăţile de Teologie din Bucureşti şi Strasbourg. Titlul de doctor în Teologie îl va obţine în anul 1946, prezentând o teză inedită: *Doctrina răscumpărării în imnografia Bisericii* (vezi Pr. Prof. Mircea Păcurariu, *Dicţionarul teologilor români*, Ed. Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1996, p. 188).

Pentru a sublinia trăirea duhovnicească deosebită a părintelui Benedict, este suficient să amintim că între anii 1958—1964 a fost privat de libertate şi obligat să cunoască ,ca mulţi alţi preoţi ortodocşi, calvarul închisorilor comuniste.

Teza de doctorat în Teologie a părintelui Benedict a putut fi adusă la cunoştinţa cititorilor de literatură teologică prin publicarea separată a capitolelor ei în câteva numere succesive din revista Studii Teologice (an. XXII, 1970, nr. 1—2; 3—4; 5—6; 9—10; an. XXIII, 1971, nr. 3—4; 9—10).

Ineditul în această lucrare este tratarea dogmatică a problemei Răscumpărării în perspectivă liturgică pentru a scoate la iveală bogăţia dogmatică a imnelor liturgice.

Punctul de plecare în elaborarea tezei de doctorat îl va constitui o idee, devenită cuvânt de ordine la Congresul de teologie ortodoxă de la Atena din 1939: *„Să ne întoarcem la Sfinţii Părinţi"*. Părintele Benedict a înţeles această „întoarcere" ca un studiu critic a imnografiei bisericeşti pentru a descoperi astfel valoarea doctrinară a cărţilor de slujbă.

„Există o strânsă relaţie între imnografie şi dogmă, chiar dacă nu toate imnele sunt integral dogmatice. S-ar putea stabili, din acest punct de vedere, un adevărat paralelism între imnografie şi iconografie: imnografia reprezentând poezia pusă în slujba dogmei, după cum icoana reprezintă arta plastică, în slujba dogmei". (p. 10).

Studiind sintezele doctrinar-patristice, cuprinse în imnele bisericeşti, părintele Benedict constată că înţelegerea Răscumpărării presupune, la imnografi, admiterea câtorva realităţi de căpetenie. Odată identificate şi conturate a rezultat prima parte a lucrării, intitulată: *Temeiurile Răscumpărării*. Este subliliniat aici faptul că toată opera de răscumpărare, pentru imnografi, nu este altceva decât restaurarea omului şi a lucrurilor, nu în condiţia, ci în planul divin de la început.

Plecând de aici se constată că fiecare moment mai însemnat din viaţa Domnului nostru Iisus Hristos are în cărţile de slujbă o anumită importanţă pentru Răscumpărare. A rezultat astfel cea de-a doua parte a lucrării: *Treptele Răscumpărării*, cu cele patru momente ale ei:

1. Taina Răscumpărării în ciclul Întrupării (Naşterea şi copilăria Domnului);
2. Taina Răscumpărării în ciclul vieţii publice a Domnului;
3. Taina Răscumpărării în ciclul Sfintelor Patimi;
4. Taina Răscumpărării în ciclul Învierii;

O problematică specială este, în viziunea autorului, raportul dintre Răscumpărare şi diavol, pentru că nici unul dintre momentele principale ale Răscumpărării nu ne este prezentat fără un anumit raport cu diavolul. Acesta va constitui partea a treia a lucrării: *Taina Răscumpărării şi diavolul.*

„Puterea diavolului de a domni peste oameni, departe de a constitui pentru el un „drept", se verifică a fi, la iconografi, o simplă penalitate a căderii, penalitate care e chemată să dispară o dată cu iertarea „neascultării". (p. 12).

Astfel, Răscumpărarea are urmări asupra omului şi asupra diavolului. Omul primeşte darul Răscumpărării prin Întruparea Mântuitorului; şi-l însuşeşte pătimind împreună cu Hristos, ca apoi să aducă roade: învierea sufletului înainte de învierea trupului (In 5, 24). Pentru diavol înseamnă un şir de înfrângeri care culminează cu biruinţa Învierii.

Destinatarul Răscumpărării înfăptuite de Hristos este omul, care primeşte putere de eliberare de sub stăpânirea diavolului; mai mult chiar: asupra omului unit cu Hristos, diavolul e fără putere. (p. 241).

Iisus Hristos este reprezentantul nostru al tuturor. Hristos a putut şi ne poate răscumpăra de-a pururi pentru că El este Noul-Adam-Dumnezeu. Acesta este principiul recapitulării, adică taina unităţii făpturii întregi în Hristos, Noul-Adam.

Hristos este autorul Răscumpărării; este persoana care realizează Taina Răscumpărării. Răscumpărarea este o taină, iar *cine nu porneşte de la datele tainei riscă să constate că nu-i apt să înţeleagă Răscumpărarea din cărţile de cult.* (p. 26).

Persoana Răscumpărătorului nu este o fiinţă obişnuită. Este fiinţa cea mai plină de mister din câte a călcat pe pământ. Răscumpărătorul nostru, în adevărata identitate a fiinţei Sale, este Dumnezeul-Om Iisus Hristos, figura dumnezeiască a omului şi icoana omenească a lui Dumnezeu. (p. 26).

Pentru imnografi, Domnul Iisus Hristos este Noul Adam, solidar cu toată familia omenească. Noul Adam nu este însă reapariţia în carne şi oase a individualităţii primului Adam. Domnul Hristos este — ne previn imnele — un „Adam nou duhovnicesc". Imnografii ne obligă astfel să gândim că în fiinţa Lui duhovnicească, Domnul Hristos a fost înzestrat, după iconomia divină, cu tot ce-I trebuia ca să poată purta în El toată omenirea, trecută, prezentă şi viitoare, şi pe fiecare om în parte, în modul cel mai distinct cu putinţă. După analogia imnografilor Hristos este Omul care poartă în El duhovniceşte toată omenirea, întocmai precum Adam cel dintâi purta trupeşte în el pe toţi descendenţii lui până la cel din urmă. (pp. 36—37).

„Adam cel pământesc" (1 Cor 15, 47), cel luat din pământ, a fost aşezat de Dumnezeu într-o ordine dintâi, iar iconomia divină privitoare

la om era subordonată ascultării de o poruncă de încercare. „Adam cel vechi" a călcat „cu socotință" și „de voie" porunca dumnezeiască. Ordinea cea dintâi a lumii a fost astfel desființată, nimicindu-se ascultarea, condiția ei de existență. (p. 46).

Cea dintâi urmare a neascultării a fost începutul unui astfel de trai al omului cu Dumnezeu. În locul fericitei uniri de până atunci, un „perete" despărțitor s-a așezat la mijloc. (p. 47).

Datorită păcatului, darurile primite de la Dumnezeu ne-au fost retrase, dar „chipul" îl păstrăm în continuare. Se face distincția între „dar" și între „chip". Chipul este ceva ființial, este legat de om pentru totdeauna. Este drept că după păcat avem un chip „rănit", „golit", „îngropat în patimi", „bolnav". De fapt, spre el se îndreaptă Răscumpărarea, ca „să-l vindece", „să-l îmbrace", „să-l îmbogățească", „să-l înnoiască". (p. 48).

Dar, pentru ce suntem noi vinovați de căderea lui Adam?

Cărțile de slujbă ne spun că *suntem răspunzători pentru un păcat al firii noastre de oameni*, și nu pentru un păcat al voinței noastre personale. „Păcatul strămoșesc" este un păcat *sui generis*, întrucât înaintea lui Dumnezeu, în clipa păcatului, trupește, noi eram virtual toți în Adam, pentru că toți din el ne tragem. (p. 50).

Ne putea răscumpăra din păcatele noastre un om fără de păcat, un om adevărat. Fiul lui Dumnezeu se face prin Întrupare Om adevărat. „Luând o natură umană concretă, Logosul Și-a unit și a cuprins în Sine toată natura umană, așa încât natura umană întreagă Îi servește oarecum ca trup" (p. 67).

Întruparea este chenoză (kenosis), smerenie. Este vorba aici de smerenia care L-a făcut pe Logos să primească a servi ca persoană și unei existențe în firea omenească, pe lângă firea și existența divină pe care le avea din veșnicie, și încă unei firi omenești fără nici un fel de strălucire și, în plus, de cea mai umilă condiție socială, încât, cu toată Dumnezeirea Sa, nimic nu-L deosebea, la prima vedere, pe omul Iisus de ceilalți oameni.

Acesta este înțelesul chenotic sau aspectul chenotic al Răscumpărării.[1] (p. 71).

„Înnoirea oamenilor" coincide cu nașterea lui Dumnezeu ca om (p. 61), și se continuă cu tot ce a făcut Iisus Hristos pentru noi. În atenția imnografilor stau toate momentele importante din viața Domnului nostru Iisus Hristos: Nașterea, Botezul, Schimbarea la Față, Patimile, Învierea și Înălțarea la cer, urmate de trimiterea Duhului Sfânt peste Sfinții Apostoli — Cincizecimea.

„Botezul Domnului e învestit în iconomia divină cu puterea de a îndemna, pe toți cei chemați la înnoire, să urmeze dumnezeiescul exemplu al Stăpânului: să se boteze și ei.

Temeiul acestei înțelegeri este doctrina, admisă în toată Ortodoxia[2], că instituirea Tainei creștine a Botezului a fost făcută de Mântuitorul, o dată cu propriul Său Botez în Iordan, nu numai după Înviere, în momentul când a poruncit ucenicilor: „Mergând, învățați ... botezând" (Mt 28, 19), cum învață o teologie mai nouă. Așa era socoteala

celor vechi, că puneau preţ mai întâi pe fapta omului şi apoi pe cuvântul lui, nu, fireşte, pentru că „la început ar fi fost fapta", ci pentru că fapta întrupează un gând cu mai multă desăvârşire decât vorba. Dar chiar Mântuitorul nu cugeta altfel.[3] (p. 91).

În Evanghelii, Mântuitorul vorbind despre Patima Sa, a făcut o apropiere între Cruce şi Botez: *„Şi cu ce botez am a Mă boteza, şi câtă nerăbdare am până ce se va îndeplini!"* (Mt 20, 22—23; Mc 10, 38; Lc 12, 50).

Sfinţii Părinţi şi imnografii au apropiat înţelesul Botezului de înţelesul Crucii, „au cugetat ceea ce era umbrit prin ceea ce era mai în lumină şi au ajuns astfel să vadă în Botezul Domnului o *pregătire*, un simbol, o tainică preînchipuire a Patimii şi a Crucii", (p. 96).

„Pentru a ridica sminteala Crucii din sufletul „Stâlpilor" cetei celor doisprezece, Logosul, Îşi dezvăluie în adevăr printr-o iconomie cu totul suprafirească, în faţa ucenicilor, pe munte, *nevăzuta Lui fire de Dumnezeu.*

La Schimbarea la Faţă trei dintre ucenicii Domnului, oarecum în numele omenirii întregi, asistă la o arătare a Sfintei Treimi, arătare întru-un fel aceeaşi ca la Epifanie. De fapt aici suntem într-un progres vădit faţă de Botezul Domnului. Dacă atunci oamenii au cunoscut *simpla descoperire a Treimii,* le este dat acum a cunoaşte ceva din însăşi *slava Sfintei Treimi*". (pp. 112—113).

„Dacă Întruparea Domnului pune în lumină *gratuita iniţiativă a iubirii lui Dumnezeu*", darul lui Dumnezeu dăruit tuturor, „Crucea reprezintă şi rezumă ispăşirea, efortul de colaborare pe care după rânduiala divină, Hristos, în numele nostru, şi noi, în Hristos, rămânem datori să-l înfăptuim, pentru ca să se poată întemeia pentru totdeauna între Dumnezeu şi oameni universul Răscumpărării, împărăţia efectivă a iertării şi a harului, restaurarea ordinii dintâi". (p. 123).

„Aşa cum moartea Domnului a fost necesară pentru Răscumpărare, tot atât de necesară e şi nevoinţa personală pentru mântuirea fiecărui suflet în parte, în afară de calea aceasta cineva neputând muri faţă de sine nici trăi pentru chemările lui Dumnezeu. În realitate, după imnele liturghice, pilda aceasta a Crucii ne povăţuieşte „să omorâm săltările trupului nostru", „morţi către pofte să ne facem şi vii numai dumnezeieştilor porunci", „să ne pătrundem membrele de frica lui Dumnezeu", în sfârşit să învăţăm că măririi lui Dumnezeu ne facem părtaşi numai dacă părtaşi ne facem şi patimilor Lui, pentru că „din umilinţă vine înălţarea". (p. 145).

Jertfa pe Cruce a lui Hristos îi cuprinde nu numai pe toţi cei morţi ci şi pe toţi cei vii. Solidaritatea aceasta a lui Hristos cu noi e de aşa natură, că fiecare dintre noi poate spune fără minciună, ca şi Apostolul Pavel: *„El m-a iubit şi S-a dat pe Sine pentru mine"* (Gal 2, 20). Pe Cruce, Hristos ne purta pe fiecare dintre noi întru Sine. E ceea ce melozii mărturisesc aşa: *„ieri m-am îngropat împreună cu Tine, Hristoase, astăzi mă scol împreună cu Tine, înviind Tu; răstignitu-m-am ieri împreună cu Tine, Însuţi împreună mă preamăreşte, Mântuitorule, întru împărăţia Ta".*

Astfel, *faptul recapitulării tuturor creştinilor în Hristos Noul-Adam,* este expresia cea mai simplă la care imnografii reduc principiul de tălmăcire a toată Răscumpărarea, în ciclul Sfintelor Patimi. (pp. 169, 176).

Despre importanţa Învierii în ordinea Răscumpărării dă preţioase indicaţii Scriptura însăşi. Aşa, plecând de la binecunoscutul principiu că Hristos în mod spiritual ne poartă pe toţi întru Sine, o astfel de indicaţie o întâlnim în afirmaţia Apostolului Pavel, repetată în mai multe locuri, că în momentul Învierii lui Hristos din morţi, *întru El toţi am înviat şi ne-am proslăvit împreună cu El* (Efes 2, 6), după cum în momentul morţii Lui, *întru El, toţi am murit împreună cu El.*

Învierea din morţi este biruinţa asupra iadului şi a morţii, iar momentul când biruinţa Învierii îşi atinge suprema ei împlinire este Înălţarea Domnului la cer. (p. 195).

„Din moment ce Înălţarea este împlinirea Învierii, tot la fel şi Cincizecimea este o împlinire a Înălţării. Trimiterea Duhului Sfânt e în realitate manifestarea esenţială a Mântuitorului stabilit în atotputernicia Sa, trecut adică — prin înălţarea şi preamărirea trupului Său — din condiţia existenţei pământeşti în condiţia supraumană de Cap al vieţii, de Izvor al Duhului Sfânt, pentru noi toţi". (p. 201).

La Rusalii, pentru prima dată, Răscumpărarea îşi precizează în adevăr inepuizabila ei confruntare cu viaţa noastră concretă: acţiunea Duhului Sfânt de apropiere, de comuniune, de unire a credincioşilor între ei, şi a lui Dumnezeu cu toţi.

Rezumând, spunem că, la imnografi, *Răscumpărarea începe prin Întrupare, creşte prin slujirea iubirii (cuvânt şi faptă), transfigurare şi sacrificiu, şi culminează în Înviere, creaţia din nou a făpturii trupeşti şi îndumnezeirea cea fără de moarte.*

„Un loc rămâne de-a pururi gol, ca o spărtură, atâta vreme cât fiecare (ins sau colectivitate) nu răspundem, nu împlinim ceea ce Dumnezeu a rânduit că rămâne în puterea noastră să facem, atâta vreme cât nu producem efortul strict personal, de neînlocuit, pe care niciodată nimeni nu-l poate produce în locul nostru, dacă noi înşine nu-l facem". (p. 248).

Drd. PETRU-IOAN ILEA

Konstantin Leontiev, BIZANTINISMUL ŞI LUMEA SLAVĂ, traducere de Elena Pârvu, cu un cuvânt introductiv de Claudio Mutti, Editura Anastasia, 1999, 180 pag.

Lucrarea lui Konstantin Leontiev se încadrează în genul apariţiilor eveniment, care adesea te surprind, găsindu-te parcă nepregătit pentru a-ţi cuminţi exaltarea. După ce ani de zile publicul cititor din ţara noastră a suportat trauma frustrării de lecturi spectaculoase datorită regimului comunist, uitându-se stingher într-o zonă în care de obicei, harul se altoieşte voinţei în spirit, îi este dat acum la sfârşit de mileniu să se consacre într-un nou edificiu epistemologic.

Prin cartea aceasta aflăm că faptele vieţii noastre nu sunt singulare, că ridicolul şi criza intelectuală care zăpăceşte actorii de pe scena culturii româneşti contemporane nu sunt doar zvâcniri inedite din negura vremilor, ci doar că în fapt istoria se repetă iar autorul acestei cărţi nu face decât să inventarieze momentele de mărire şi de decadenţă din prezentul unui popor. Autorul însuşi presimte din plin formalismul şi orgoliul clasei intelectuale, contemporane lui şi care a cedat ideologic neputând rezista frivolităţii liberale şi emancipării moderne. Sunt vizate saloanele de conversaţie din capitala Rusiei unde se propovăduia cu ardoare noua „religie" iluministă şi se dinamizau tradiţii sfinte punându-se început unei „noi ere". Discursul anticreştin, pe care Leontiev îl sancţionează ca fiind produsul pan-slavismului, era plin de insolenţă şi adesea vulgar. Occidentul hipnotiza lumea rusă burgheză, prin lansarea pe piaţa de consum spiritual, a unor noi mituri doctrinare ce îşi propuneau să recupereze spectaculos veacurile „obscurantismului religios".

Cu un simţ aparte, autorul îşi dă seama că în spatele acestor discursuri agnostice mocneşte o stare de spirit ce va urma să modifice istoria vieţii. Dincolo de graniţele bunului simţ, în lumea libertinajului conceptual şi al împrumutului ideologic societatea rusă ne apare ca fiind avidă de paradoxuri superficiale. Aceste atitudini „revoluţionare" vor modifica mentalitatea condiţiei umane şi raportarea omului la Revelaţia creştină. De aceea, într-un fel, prin această atitudine apologetică Leontiev îl devansează temporal pe Spengler, demistificând eurocentrismul de provenienţă ocultă şi amplificând sensul axiologic al culturilor naţionale. Încă din debut se vădeşte o replică energică şi bine aşezată la tot ceea ce altera naturaleţea şi cuminţenia tradiţiilor slavo-creştine. În acest sens, autorul propune în mod direct bizantinismul ca tipologie vindicativă care să soluţioneze criza spirituală în care intrase Rusia o dată cu epoca lui Petru cel Mare. Contrar celor propovăduite de cercurile culturale occidentale, de top francmasonic bizantinismul apare în faţa noastră ca un plan sever al unui edificiu vast şi solid. De exemplu ştim că în cadrul politic, bizantinismul în-

seamnă autocrație și că acestuia îi corespunde în plan religios un creștinism care se deosebește sub diverse aspecte, de biserica occidentală, de erezii și de schisme. În plan moral știm că idealul bizantin nu cunoaște conceptul elevat și, în multe cazuri, exagerat al personalității terestre al omului.

Conceptul introdus în istorie de feudalismul german. Avem cunoștințe și de înclinația idealului moral bizantin spre deziluzie în tot ceea ce este pământesc, de scepticismul său în ceea ce privește fericirea, fermitatea purității personale, atitudinea noastră față de atingerea perfecțiunii morale aici pe pământ. Mai știm că bizantinismul (și, în general creștinismul) refuză orice speranță în bunăstarea universală a popoarelor și că, dimpotrivă aceasta constituie cea mai radicală antiteză a ideii cosmopolite înțelese în sensul de calitatea universală pământească, libertate înțeleasă în sensul pământesc, de perfecțiune și satisfacție universală. (pag. 11).

Istoria lumii, văzută din perspectivă creștină este esențialmente istoria sfântă, cea a faptelor minunate ale lui Dumnezeu în decursul timpului, punct de convergență între umanitatea creatoare și providența harică. La antipod, în vecinătatea autorului, se face simțită, alterarea istoriei prin atomizarea excesivă a posibilităților omului. Marxismul cu a sa scleroză a libertății, începe să se întrevadă și să seducă superficialitatea gnozei umane. Omul se instituie ca valoare supremă, marginalizând, prin contradicție absolută pe Dumnezeu. A-l recunoaște pe Creator este degradant și înjositor și deci a-l respinge este condiția esențială a adevăratului umanism.

Soluția reacordării principiilor care au dat forță și strălucire Bizanțului istoric, înseamnă, în fapt, o revitalizare a energiilor popoarelor slave, mereu în căutare de înnoire. Leontiev atrage atenția că: „în ceea ce privește istoria bizantină, este important de notat că noțiunile despre Bizanț, răspândite în rândurile publicului nostru cult sunt însă incredibil, de false, absurde, unilaterale și superficiale. Știința noastră istorică este și acum imatură și „lipsită de autonomie", (p. 19). Prin această afirmație „scandaloasă" se scoate la iveală una din carențele de bază, ale așa-zișilor democrați, gata oricând să stigmatizeze tot ceea ce s-ar împotrivi propriilor principii. Această opulență este rodul unui delir fanatic și vetust, care va absolutiza democrația și umanismul corolar acesteia, drept unica șansă de perpetuare a lumii.

Autorul nu se teme să-și provoace adversarii menționând că în mediul rural, încă se mai găsește o stare de spirit ideală „și sfântă", care a menținut cu frumusețe și străjnicie fiorul bizantin. Viața statală este un tip de civilizație, efectul genial al lucrrăii creștine. Acest mod de viață, ridicat de Leontiev la rang de principiu, poate constitui un arhetip salvgardant în măsură să combată promiscuitatea liberală și amenințarea revoluției proletare.

Poporul rus este privit, în această lucrare, cu mult spirit critic, fiindu-i demistificate marile erori cu care s-a însoțit în istorie. În multe situații în care a încercat să se salveze etic, această „țară sălbatică" a eșuat, sfârșind în a-și programa o cazuistică socială adesea formală

şi ridicolă. De aceea, familia rusă este doar un ideal, în rest ea nefiind decât un stereotip fragil, fără temelii solide. Din acest exces primenit terenul social, pe care mai târziu se va implementa comunismul ateu.

Şi în acest caz, ideea creştină şi realismul principiilor sale morale, făcute practice prin sintagme bizantine, este mărturisită ca unică soluţie pentru viitor căci dacă, de exemplu, unii slavofili cunoscuţi au avut norocul să crească în familii ruseşti realmente solide, aceasta a depins în primul rând de faptul că aceste familii erau profund ortodoxe, în orice caz, nu avem dreptul logic să credem că tot ceea ce iubim şi apreciem se întâlneşte întotdeauna şi la ceilalţi. În acest sens mă întrebam eu rus în totalitate; Ce este familia fără religie? Ce este religia fără creştinism? Ce este creştinismul, în Rusia, fără regulile, formele şi uzanţele ortodoxe — adică fără bizantinism? (p. 29).

O idee care revine obsedant, în gândirea lui Konstantin Leotiev, este modul în care substanţa unei civilizaţii afectează identitatea naţională. În acest sens, popoarele occidentale nu au suportat exigenţele creştinismului integral al Sinoadelor ecumenice, deoarece multe dintre ele, erau extenuate de civilizaţia antică. Există în această lucrare, o metafizică spontană şi efervescentă, care dispnue în ierarhii anumite moduri de viaţă şi tipuri de civilizaţie. Până la urmă, toată această meditaţie, pare a fi un exces de sinceritate, restul unor suferinţe şi căutări spirituale deosebit de profunde.

Propriu-zis Leontiev nu este un antimodern. Critica sa obiectivă este propice unei dezvoltări morfologice a istoriei. În marea inserare a istoriei ruse veghea sa pare a fi rezultată din refuzul oricărui compromis cu „veacul“, fapt pentru care autorul îl premerge pe Soljenittin. Prezenţa operei sale, într-o lume controversată e semnul special, că Dumnezeu încă mai lucrează prin „profeţi“ şi „nebuni“ care să certe „cuminţenia dreptului“.

Pr. drd. CĂTĂLIN DUMITREAN

Costion Nicolescu, SPRE O CULTURĂ LITURGICĂ, Editura Anastasia, Bucureşti, 1999, 186 p.

Cartea *Spre o cultură liturgică* reuneşte o colecţie de eseuri pe care autorul Costion Nicolescu le-a publicat în diferite reviste.

Materialul cărţii e structurat pe câteva teme. De exemplu, primele trei eseuri se referă la sat, ţăran, comuniunea ţăranului cu Dumnezeu, casă, pentru a vorbi despre origini. Un alt eseu care vine să completeze această trilogie e cel numit *Slava pământului*, în care ideea de căutare a originii omenirii este mai pregnantă.

O a doua temă ar putea reuni alte trei eseuri, grupate sub categoria estetică a frumosului. Astfel, eseurile: *Femeia — frumuseţe iubitoare revărsată de Dumnezeu peste lume, Câteva gânduri despre iubire şi prietenie* şi *Frumosul şi urâtul,* în care se vorbeşte despre frumuseţe ca dar al lui Dumnezeu, despre iubire şi prietenie ca valori eterne, care transcend moartea.

Autorul nu lasă de-o parte nici clasicele teme ale filosofilor, teologilor şi ale celorlalţi oameni de cultură, viaţa şi moartea, în eseul *De viaţă şi de moarte.*

Ultimul eseu este o pledoarie pentru cultura liturgică, acea cultură care porneşte de la Dumnezeu prin daruri şi talente şi se întoarce la El, mulţumindu-I şi slăvindu-L.

În eseul *Cu Dumnezeu la masă,* autorul porneşte de la imaginea deosebit de sugestivă a ţăranului care consumă mâncarea ca o dublă jertfă: „aceea a omului ce a trudit" şi „a animalului sau plantei ce servesc drept hrană"; demonstrând caracterul liturgic al simplului gest de a mânca: legătura dintre Dumnezeu şi om şi apoi om şi Dumnezeu prin hrană. Tot acest respect pentru mâncare este şi faptul că ţăranul, când invită la masă, pune în faţa oaspeţilor ceea ce e mai bun. Primirea unui om la masă e chiar ospătarea lui Dumnezeu.

În toate eseurile, dar, mai ales în *„Satul meu. Ţăranii mei"*, Costion Nicolescu etalează toate sensurile cuvântului „sat" şi, prin analogie, al cuvântului „ţăran". Încercând să ilustreze aceste sensuri, autorul îşi exprimă şi părerile personale în legătură cu o realitate palpabilă a satului românesc. Fiecare idee e prezentată sub forma unui cuvânt care să exprime esenţa. De exemplu, autorul, vorbind despre ţărani, îşi pune întrebări sau se gândeşte că există o „specializare în ţărani" şi că pentru intelectualii români devine o „obsesie" căutarea originilor ţărăneşti, dar şi că satul şi ţăranii se pot cunoaşte, la fel ca Dumnezeu, în mod „catafatic" şi „apofatic".

La fel ca în celelalte eseuri, autorul îşi ilustrează ideile în citate aparţinând unor scriitori de referinţă din literatură. Astfel, aflăm că există ţăran ca stare de spirit, dar există şi sat şi ţărani pe cale de dis-

pariție datorită comunismului și — de ce nu? — și datorită realităților actuale.

Loc. Locuire. Casă. Acasă. Se pornește de la accepțiunea primordială a locului, grădina: raiul e grădină, precum și locul pentru trupul neînsuflețit despre care se vorbește în slujba înmormântării, este tot o grădină.

Din nou, conceptele sunt explicate și ilustrate cu exemple ce deschid poarta spre o cultură multilaterală, care va face să privim cu admirație gândirea strălucită a autorului. De exemplu: „locul din față și locul din frunte", există un „duh al locului". Întâlnim expresii care îmbogățesc limba; referitoare la loc: „a rămâne pe loc" și „a părăsi un loc" etc. Cuvântul epuizează toate sclipirile sale polisemantice. Deloc prin analogie, autorul leagă întemeierea „a sta pe loc", precum și conceptul de pribeag de „a-și purta locul cu el". Tot de la loc derivă sensul frumos de „locaș": de cult și de cultură.

În eseul *Femeia — frumusețe iubitoare revărsată de Dumnezeu peste lume*, pornind de la textul biblic al creării femeii, autorul vorbește despre femeie ca dar al lui Dumnezeu pentru Adam și ca început al iubirii pe pământ. În continuare, Costion Nicolescu prezintă frumusețea drept „condiție ontologică" a femeii, dar și ca „supremă ispită". Și în acest eseu intervine spiritul țărănesc care are la mare preț frumusețea.

Autorul reține și impresiile păstrate în Sfânta Scriptură despre frumusețea chipului și caracterul femeilor reprezentative pentru istoria mântuirii (Sara, Rebeca, Rahela, Susana etc.). Desigur, de darul frumuseții desăvârșite se bucură numai Maica Domnului. Nu se putea ca autorul să nu ne prezinte și cartea *Cântarea Cântărilor*, care consideră frumusețea drept chemare la sfințenie.

În pledoaria sa pentru frumusețe, Costion Nicolescu ne atenționează că „vom fi lămuriți la judecată și prin prisma frumuseții".

În esență, pentru autor, „femeia rămâne maxima frumusețe din tot ce a creat Dumnezeu. Nimic nu o poate întrece. Este puntea și poarta ce ni se oferă spre a păși în nemurire".

Din eseu transpare sensibilitatea și inteligența autorului în felul în care știe să admire frumusețea și să vorbească despre ea. Este de apreciat și modul deosebit în care aduce omagiu femeii ca purtătoare prin excelență a frumuseții.

Slava pământului. Despre pământ, autorul vorbește ca locul origine și locul care ne conține pe noi pământenii. El este considerat ca element constitutiv primordial, el reprezintă și materia transfigurată datorită suflării de viață dată de Creator. Pământul este „pereche cu cerul", el a urmat creării cerului, materia urmând spiritul. El reprezintă țărâna din care Dumnezeu l-a făcut pe om. Pământul reprezintă un loc de penitență dar și un loc de speranță a pământeanului de a deveni ceresc.

Autorul găsește sensuri noi ale cuvântului „pământ". De exemplu, un nume propriu ca Adam, care înseamnă materie, la Costion Ni-

colescu semnifică şi teritoriu, ca şi când planeta şi-ar fi luat denumirea de la primul om.

Un alt concept pe care îl explică admirabil autorul este acela de pământ ca „ţară". Afirmaţia ne duce cu gândul la o altă trăire specific românească, care creează o sinonimie între „pământ" şi „ţară", vorbind despre pământul natal. O altă realitate românească este transhumanţa, adică, în definiţia sintetică a autorului, „schimbarea pământului cu turmele" şi aici gândul ne duce la *Mioriţa*... Şi din nou afirmaţia autorului întregeşte acest gând: „cei ce sunt în trans-humanţă sunt mai aproape de trans-cendenţă".

În eseul *De viaţă şi de moarte*, autorul prezintă cele două concepte în viziune creştină, făcând referire la mari poeţi, teologi şi mai ales la Sfânta Scriptură. De fapt, acest eseu arată veşnicia vieţii pentru că moartea a fost abolită de şi prin Hristos, invitându-ne să „ne ridicăm la înălţimea acestei biruinţe".

Eseul *Câteva gânduri despre iubire şi prietenie* ne obligă să reconsiderăm relaţiile noastre cu semenii, oferindu-ni-i drept exemple pe Dumnezeu, Sfinţii Părinţi şi marii duhovnici.

Ideea de bază a eseului *Frumosul şi urâtul* este aceea a lui Dostoievski: „Frumosul va mântui lumea".

Dacă Dumnezeu le-a făcut pe toate bune şi frumoase, după „chipul" Său, nu le putea hărăzi un alt destin, decât asemănarea cu Frumuseţea. Trebuie numai ca omul să fie conştient de aceasta.

Drumul — eternă căutare e ilustrat în eseul *Călătoriile şi creştinismul lui Franz Kafka* prin observaţiile părintelui Stăniloae şi ale lui Rafail Noica. Şi pentru condiţia de călător, exemplul, modelul este tot Hristos, care e „veşnic călător", dar „între frontierele aceleiaşi Patrii". Costion Nicolescu ne spune că, în călătoria noastră spre „Ierusalimul cel ceresc", elementele esenţiale sunt „drumul, însoţirea şi întâlnirile".

În ultimul eseu *Spre o cultură liturgică*, autorul ne atenţionează că adevăratul act de cultură este acela din care se revarsă spre lume duhul vieţii liturgice, a vieţii în Hristos a omului de cultură.

Lecturând cartea, constatăm cu surpriză că nu trebuie să fim neapărat iniţiaţi în teologie sau să posedăm o vastă cultură exhaustivă, ci numai să regândim împreună cu autorul polisemantismul cuvintelor şi să ne minunăm împreună cât de multe cunoaştem, pornind de la lucruri simple. Stilul captivează, căci el reuneşte idei despre toate pe care noi le simţim şi le cunoaştem, dar nu le putem spune atât de frumos. În aceasta constă măiestria autorului: noi vedem frumuseţea şi bănuim în spatele ei o muncă îndelungată şi susţinută, rezultatul unor căutări în ani şi ani de ucenicie în litere şi duhovnicie. De fapt noi auzim şi vedem arta, dar numai bănuim chinurile care duc la această împlinire.

ERIKA MIHAELA POPOVICI

David C. Ford, WOMEN AND MEN IN THE EARLY CHURCH. THE FULL VIEWS OF ST. JOHN CHRYSOSTOM, St. Tikhon's Seminary Press, South Canaan, Pennsylvania, 1996, XVIII, 265 p.

Lucrarea prezentată examinează printr-un studiu de caz veridicitatea extrem de înrădăcinatei opinii din mediile academice apusene despre misoginismul Părinților Bisericii, care ar rezulta din atitudinea lor preponderent negativă față de sexualitate și căsătorie și din acceptarea sau chiar întărirea, prin invocarea autorității Revelației, a mentalității antice predominante despre superioritatea ontologică a bărbatului și întâietatea lui social-politică.

Este Sfântul Ioan Gură de Aur cel mai potrivit pentru acest studiu? Deși posteritatea viziunii sale specifice asupra temei de față n-a făcut încă obiectul nici unei cercetări de anvergură, autorul (în continuare A.) consideră că Sf. Ioan se află și cu această viziune în curentul principal al Tradiției răsăritene, dacă nu cumva este cel care îl definește și îl reprezintă cel mai bine (p. 51), spre deosebire de un Origen sau un Sf. Grigorie de Nyssa. Afirmația se cere, cred, nuanțată; problematică aici nu e reprezentativitatea Sf. Ioan ci acel „spre deosebire de". Totuși, înaintea oricărei dezbateri despre reprezentativitate era necesară studierea a ceea ce a spus Sf. Ioan însuși, și tocmai acesta este aportul lucrării de față.

Este, așadar, Sf. Ioan Hrisostom față de jumătatea feminină a umanității un misogin sau un avocat (după titlul tezei de doctorat care a stat la originea lucrării)? A. pune față în față opera sa cu afirmațiile unor lideri în domeniu ca E. Clark, P. Brown, E. Pagels (și alții, printre care și ortodocșii Ph. Sherrard, E. Behr-Sigel, E. Catafygiotu-Topping), care oferă un suport științific opiniei dominante. Așadar, Sf. Ioan *prin sine însuși*, ilustrat abundent cu citate și trimiteri, cu adevărat „the full views", spre deosebire de metoda decupării și colaționării unor texte după o logică străină lor, în funcție de agenda cercetării feministe. Cartea dovedește limpede parțialitatea aceleia, fie în cunoașterea, fie în utilizarea textelor hrisostomiene referitoare la locul femeii în creștinism. După un capitol preliminar despre diferențele dintre Părinții răsăriteni și cei apuseni, până la Sf. Ioan, în privința sexualității, sunt abordate pe rând: viziunea sa teologică de ansamblu, locul teologic al sexualității, al căsătoriei și feciorei și raportul dintre ele (cap. II și III), chipul general al femeii (cap. IV), raporturile dintre bărbat și femeie în principiu (cap. VI) și în diversele circumstanțe ale vieții, i.e. în familie, societate și Biserică (cap. VII—IX).

În chiar centrul lucrării (cap. V), A. discută o temă decisivă pentru a-l înțelege cu adevărat pe Sf. Ioan, cea a ordinii creației și ierar-

hiilor ei. Împreună cu paragraful dedicat etosului său teologic-spiritual general, acest capitol aşează demonstraţia pe un teren mai sigur, oferind fragmentelor selectate şi citate pe parcurs locul lor propriu în întregul operei hrisostomice. Fiind premiza esenţială pentru depăşirea metodei incriminate, era utilă poate o dezvoltare chiar mai mare a acestei părţi, până la detalierea unor constante ale gândirii Sf. Ioan, precum concepţia sa despre *philanthropia* lui Dumnezeu, exprimată prin providenţa şi pogorământul Său *(sugkatabasis).* Acest din urmă concept reprezintă o adevărată paradigmă deopotrivă dogmatică, hermeneutică, etică şi pastorală (v. e.g., Omilii la Facere XVII, 1; Om. la Coloseni IV, 2). Un exemplu al acesteia îl avem în felul cum Sf. Ioan — şi întreaga tradiţie patristică răsăriteană — înţelege moartea, nu doar ca plată a păcatului ci şi ca leac împotriva lui, aspect subliniat de A. (p. 79). Providenţială, apariţia morţii nu anihilează cu totul viaţa, ci o segmentează în două, viaţa aceasta trecătoare, supusă necazurilor, şi cea veşnică, cerească, adevărata viaţă (cf. Despre Providenţă 11, 3). Dobândirea aceleia, intrarea în aceea cum se cuvine, plin de roadele virtuţilor, este finalitatea pentru care Însuşi Dumnezeu lucrează; în funcţie de ea apreciază Sf. Ioan toate datele existenţei şi ei îi subordonează arta sa pastorală. *Sugkatabasis* înseamnă, aşadar, acomodarea mijloacelor divine şi umane la măsura subiectului unei pedagogii şi/sau terapii aplicate în vederea împlinirii eshatologice a vieţii.

În acest context, observaţia de fond a lui A. despre bunătatea naturii umane şi după cădere (p. 47), şi despre viziunea răsăriteană mai pozitivă asupra rezultatelor căderii (p. 79), trebuie precizată cu un amănunt esenţial: rezultatele căderii nu sunt cu totul catastrofale numai în virtutea filantropiei lui Dumnezeu, care le „iconomiseşte" în folosul omului, stabilind o altă ordine, post-lapsariană, înzestrată cu structuri şi modalităţi ale existenţei care să permită păstrarea ei şi necompromiterea finalităţii ei originare (v. e.g., Cuvântări la Facere IV, 1, citat la p. 47; Om. la Facere XVII, 1, 8; XVII, 2—4). Printre acestea, dorinţa sexuală *(epihumia, pothos)*, şi căsătoria ca loc propriu de manifestare a ei. E aici un punct nevralgic al întregii probleme, referitor la caracterul originar sau nu al acestora şi A. este precaut în tratarea lui (cf. p. 74—75; 78—80). Chiar dacă Sf. Ioan le-ar privi ca doar post-lapsariene, aceasta nu le degradează numaidecât. De altfel, crede A., neangajarea unui raport sexual înainte de cădere este la Sf. Ioan mai degrabă o sugestie, nu o „chestiune dogmatică" (p. 75, n. 4). Sf. Ioan însuşi nu e foarte limpede, existând atât pasaje clare pentru fecioria edenică (Despre feciorie 14, 3; Om. la Facere XV, 4 şi XVIII, 3), cât şi pasaje din care ar putea rezulta originaritatea căsătoriei (e.g., Om. la Ioan XIX, 1; Om. la 1 Cor. XXXIV, 3; Om. la Efeseni XX, 1). Cu toate acestea, faptul că nu numai în scrieri de tinereţe (precum Despre feciorie sau Împotriva celor ce locuiesc cu fecioare), ci şi în unele din perioada matură (e.g., Om. la Facere, Om. la Ioan, Om. la 1 Cor.), precum şi în unele de sfârşit (Om. la Evrei şi cele trei Om. despre căsătorie), prezintă căsătoria ca „îngăduită", asociind-o cu termeni ca *sugkatabasis, prophasis* (scuză), *sugchorisis* (îngăduinţă; ter-

men cvasi-tehnic pentru a desemna îngăduirea providenţială a răului de către Dumnezeu), şi o consideră inferioară fecioriei, dă mai mare greutate primei interpretări. E adevărat şi că Sf. Ioan înţelege prin căsătorie mai mult decât raporturile trupeşti, aşa cum observă just A. (p. 75, n. 4) şi în acest sens, al comuniunii de viaţă, protopărinţii apar ca nişte soţi.

Totuşi, nu această proto-căsătorie — acceptând-o ca atare — o are în vedere Sf. Ioan, ci una legată de condiţiile post-lapsariene ale credincioşilor săi. Că este aşa rezultă nu atât din analiza textelor luate individual, cât tocmai din viziunea generală a teologiei sale. Considerarea căsătoriei drept o *sugkatabasis* nu se explică pur şi simplu prin dorinţa sa de a exalta fecioria în acele scrieri de tinereţe adresate monahilor, fiind astfel un semn de imaturitate sau o exagerare retorică. Ceea ce demonstrează recurenţa acestei idei în scrierile ulterioare, de la maturitate, adresate unor comunităţi laice urbane, este mai mult: edenică sau nu, dar integrată în logica lui *sugkatabasis*, căsătoria este pentru Sf. Ioan o instituţie corespunzătoare realizării în noile condiţii a finalităţii eshatologice a existenţei. Astfel, *căsătoria nu are decât o singură finalitate, aceeaşi ca şi fecioria: desăvârşirea personală şi pan-umană,* deşi împrejurările şi mijloacele impuse de una sau alta pot fi atât de diferite. Toate scopurile enumerate de Sf. Ioan — unitatea soţilor, unitatea biologică şi socială a genului uman, creşterea şi educaţia noilor generaţii, şcoala înfrânării şi remediul patologiei dorinţei — sunt subordonate acesteia sau, mai exact, sunt aspecte ale acesteia proprii unor anumite circumstanţe. *În acest sens* este căsătoria tip al unirii lui Hristos cu Biserica, în acelaşi timp ca rea*litate prefigurativă, care trimite la ceva mai înalt decât ea, şi ca rea*litate premergătoare, deci eficientă, în istoria mântuirii.

Studiul pe care îl face A. scopurilor căsătoriei (p. 53—73) este pertinent, fără să surprindă însă unitatea lor organică. Motivul poate fi orientarea polemică ce urmează însă o premiză implicită a interpretărilor pe care tocmai le combate, şi anume cea a „disputei" scopurilor pentru întâietate, o chestiune totuşi scolastică. Lipsa evidenţierii acestei unităţi poate deruta. Astfel, dorinţa de a scoate în evidenţă aprecierea de care se bucură iubirea conjugală la Sf. Ioan, faţă de suspiciunea tradiţiei apusene, poate duce la exagerări contrare, găsind, anacronic, în textele Sf. Ioan note personaliste proprii sensibilităţii moderne, de pildă tonul soloviovian de la p. 53 şi interpretarea paragrafului citat din Om. XXXIII la 1 Cor. (p. 65). De asemenea, e sugerată posibilitatea justificării contracepţiei prin viziunea hrisostomică, fără nici o altă demonstraţie decât trimiterea la un articol al lui Chr. Zaphiris, deşi poziţia, foarte discutabilă, exprimată acolo e lipsită de un fundament patristic serios (p. 64, n. 86).

Cred că logica synkatabazei şi unicitatea scopului vieţii pun şi raportul dintre căsătorie şi fecioria consacrată (cf. cap. III), într-o lumină mai clară. Superioritatea fecioriei, constant afirmată de Sf. Ioan, ceea ce A. recunoaşte, nu este nici de-a dreptul ontologică, cum pretinde E. Clark (cf. p. 81), nici pur şi simplu practică, cum pare a crede

A. (p. 82, 88). Desigur, e vorba de har și vocație personală, de libertatea conștiinței, lucru afirmat limpede în Om. la căsătorie II, 4 în același timp însă cu reiterarea inferiorității față de feciorie. Dar motivul este nu doar pragmatic; din acest punct de vedere, și A. arată foarte bine, Sf. Ioan evidențiază dificultățile specifice ale ambelor vocații. Căsătoria e inferioară feciorei ca stare protologică, apoi eshatologică și ca anticipare a celei eshatologice, deși căsătoria e părtașă atât stării protologice, în măsura în care își ia ca model și reface ceva din comuniunea pre-lapsariană (cf. Om. la Ioan XIX, 1), cât și celei eshatologice, în sensul în care comuniunea conjugală se desăvârșește în eshaton (cf. p. 69—71). *Superioritatea feciorei în această viață apare astfel ca una de adecvare la originea și finalitatea ei, la idealul desăvârșirii.* Aceasta nu înseamnă că în căsătorie nu e posibilă desăvârșirea, și sublinierea acestui aspect de către A. este salutară. Dimpotrivă, pentru Sf. Ioan este o axiomă că nu există situație sau condiție umană, de la împărat la ultimul rob — cu excepția perseverării în păcat — în care să nu fie posibilă atingerea desăvârșirii personale și care să nu contribuie cu ceva la desăvârșirea tuturor. Însă regula desăvârșirii în căsătorie este castitatea/cumpătarea *(sophrosune)*, nici simplă abstinență, nici simplă fidelitate conjugală, ci acel „ca și cum nu" paulin (1 Cor. 7, 29, cf. Om. la 1 Cor. XIX, 6, Om. la Evrei VII, 4) — aplicat nu doar căsătoriei, de vreme ce este, exprimat negativ, principiul acțiunii în perspectiva eshatologică — pe care îl depășește dar îl și îndrumă răstignirea mai radicală a feciorei (cf. Om. la Ioan LXXIV, 3). Tot ceea ce nu vizează această finalitate este piedică pentru *philosophia*, arta desăvârșirii creștine. În acest sens, pentru Sf. Ioan fecioria însăși, dacă rămâne trupească, e propriu-zis nebunie, cum avertizează tâlcuind „pilda celor zece fecioare", temă frecventă în predica sa. Fecioria o vede inseparabilă de *philanthropia*, căci desăvârșirea nu e pur și simplu o stare individuală, ci una ce privește totalitatea Bisericii și, potențial, a umanității. A. menționează acest aspect esențial (p. 41, 67), dar poate nu îl exploatează îndeajuns. Tocmai de aceea Sf. Ioan afirmă *superioritatea inferiorității evanghelice*, adică a celei asumate pentru slujirea aproapelui, și este una dintre contribuțiile majore ale lucrării aceea de a fi pus în evidență această răsturnare specific creștină. A fi în ascultare pentru binele tuturor e „mai asemenea lui Hristos" decât orice *(more Christlike*, p. 144). Am intrat prin aceasta în partea a doua a lucrării, dedicată raporturilor dintre femei și bărbați, temă tratată admirabil de A.

Demonstrația sa poate fi rezumată astfel: după Sf. Ioan acest raport e o chestiune cu mai multe aspecte. Există o întâietate protologică, naturală, ce ține de ordinea întregii creații — condiție indispensabilă a armoniei ei, prezentă în toate planurile, conform căreia Adam este capul întregii umanități, calitate ce se regăsește în calitatea fiecărui soț de cap al soției (cf. Om. la Facere XVII ,4; Om. la 1 Cor. XXVI, 4; XXXIV, 3; Om. la Efes. XX, 1). A. ezită asupra acestei întâietăți, considerând-o mai degrabă rezultat al căderii, deci temporară (p. 146, 149; v. totuși p. 148), deși e clar că Sf. Ioan are în vedere și una origi-

nară (bazată pe Gen. 2, 16—24, 1 Cor. 11, 3, 8—9). Dar are dreptate să sublinieze că nici un fel de degradare nu poate fi atribuită în acest caz poziției secundare a femeii, care nu e decât diferența specifică în cadrul homousianității și homotimiei ontologice a genului uman. Se mai regăsește această ordine în eshaton? A. crede că nu, dar textele citate nu sunt concludente aici. Însă e limpede faptul că pentru Sf. Ioan tranzitorie este stăpânirea încredințată bărbatului în urma căderii.

E cel de-al doilea aspect, post-lapsarian, cel al unei stăpâniri sociale — dar suprapusă peste întâietatea naturală protologică — proprie ordinii date de Dumnezeu pentru supraviețuirea umanității căzute (p. 144—151). Manifestată într-o ierarhie a autorităților și răspunderilor sociale și familiale (p. 173; 184—188), ea nu e nici absolută — căci există atât o reciprocitate a datoriei între soți, (p. 174—177), cât și un ascendent real al soției asupra soțului (p. 177—180) — nici arbitrară, apostazia, de pildă, fiind o limită a supunerii soției (p. 180—814). Intervine aici o dublă calificare a oricărei ierarhii a autorității în această lume, esențială pentru Sf. Ioan. Pe de o parte, pe cât de necesară, pe atât de dificilă și periculoasă este exercitarea autorității (p. 162—164), așa încât virtutea este o condiție indispensabilă a autenticității ei (p. 169—170; 189—192). Pe de altă parte, Sf. Ioan nu încetează să proclame rostul ierarhiilor naturale și sociale în vederea unei alte ierarhii, cea a virtuții sau iubirii (cf. p. 169—172). Recunoaștem aici paradigma teologică generală a Sf. Ioan amintită la început și pe care o exprimă într-o formulă atât de relevantă: „La Dumnezeu toate sunt secundare iubirii" (Om. la 1 Cor. XXXIV, 3). *De aceea* ordinea naturală mai întâi, apoi ierarhia socială post-lapsariană: pentru o nouă ordine și ierarhie, cea a desăvârșirii, în care, paradoxal, locul cuiva nu depinde de locul în celelalte.

E vorba de al treilea aspect, cel al transfigurării creștine a ordinii ierarhice (p. 153—160). A. citează un pasaj memorabil: „Căci astfel este iubirea: alungă toată inegalitatea și nu știe de superioritate și cinstire; și chiar de-ar fi cineva mai presus de toți, coboară la cele mai smerite ale tuturor" (Om. despre smerenie, 7; p. 190). Domnul Hristos și Sf. Ap. Pavel sunt marile modele ale Sf. Ioan. Asumarea poziției ierarhice în sensul slujirii, aceasta este și slava autorității și slava supunerii. Există însă aici un alt punct nevralgic, o poticnire a mentalității feministe: cum poate fi supunerea femeii una asumată, dacă e „naturală" — fie în sensul originar, fie în cel al naturii căzute —, dacă e *un dat?* A. atinge această chestiune implicit discutând ca analogie, viziunea Sf. Ioan despre sclavi. În loc să-i îndemne la căutarea eliberării, Sf. Ioan caută să-i convingă de avantajele spirituale ale slujirii. Asemănător procedează cu soțiile. De ce? Explicația constă în natura eminamente metafizică și metaistorică a libertății. Natura și istoria sunt doar temeiul și respectiv calea ei. A sluji în Hristos prin virtute este unica și adevărata libertate (cf. p. 157).

Cel de-al patrulea aspect, amintit deja, este cel eshatologic. Ce valoare poate avea din această perspectivă pentru Sf. Ioan un verset precum Efes. 5, 23? A. nu urmărește chestiunea. Cert este că în ierar-

hia sfinţeniei întâietatea nu mai este un dat. Relaţiile personale ale Sf. Ioan cu femeile comunităţilor sale — soţii, văduve, fecioare, diaconiţe (p. 219—227; lectorul român are la dispoziţie volumul dedicat diaconiţei Olimpiada editat de diac. Ioan I. Ică jr. la *Deisis)*, referirile la personajele feminine ale Sfintei Scripturi, omiliile sale la muceniţe (p. 103—112), toate acestea demonstrează convingerea sa absolută cu privire la existenţa şi posibilităţile sfinţeniei feminine, ceea ce înseamnă că nu atribuie bărbaţilor nici o superioritate eshatologică de principiu. Ori dacă ţinem seama de preeminenţa argumentului eshatologic la Sf. Ioan, orice urmă de misoginism dispare şi orice suspiciune devine nedreaptă. E de notat aici că excluderea femeii de la preoţie este la Sf. Ioan o lege divină şi care, tocmai de aceea, nu are nici o conotaţie depreciativă (p. 230—237).

Dacă totuşi Sf. Ioan are vreo vină, aceea ar fi că e un om al vremii sale şi deci foloseşte uneori şi stereotipurile misogine ale vremii. A. insinuează un astfel de blând reproş deşi îl găseşte scuzabil (p. 229). Dar nu e mai degrabă Sf. Ioan, înţelegându-l încă o dată din perspectiva propriei sale paradigme pastorale, un om *pentru* vremea sa? E ceea ce cred că lucrarea de faţă o demonstrează cu prisosinţă. În final, A. nu discută dacă şi cum a fost primit atunci mesajul marelui ierarh, ci dacă şi cum poate fi primit astăzi (p. 241—246). Deşi nu tocmai completă, crede A., viziunea sa despre femeie este relevantă pentru cei de azi — şi A. schiţează chiar câteva linii de urmat, de modificat sau de amplificat. Ne putem întreba însă dacă lumea de azi e cu adevărat dispusă să accepte mesajul hrisostomic şi să recepteze demonstraţia acestei cărţi. Din nefericire, avem motive să fim sceptici (în lumea academică, de pildă, ultima carte a lui E. Clark, *Reading Renunciation*, Princeton UP, 1999, ignoră lucrarea de faţă). Ceea ce nu poate accepta feminismul şi mentalitatea hedonistă actuală (cf. p. 58, n. 65) este tocmai ordinea naturii (cf. p. 196) şi transfigurarea ei prin har. Răstălmăcind şi sensul libertăţii şi cel al ierarhiilor (cf. p. 158, n. 65), (post-)modernitatea nu mai concepe nici harul, nici natura, ci doar o inginerie biologică, socială şi politică în efortul instaurării unei eshatologii imanente, ateo-materialiste. Duhul acestei răzvrătiri, desigur, nu e nou. La vremea sa, Sf. Ioan constata: „Vezi cum firea omenească nu caută să rămână în hotarele proprii, ci dorind mereu mai mult se întinde după cele mai mari. Şi aceasta mai ales pierde rasa umană, anume că nu voieşte să cunoască măsurile propriei firi, ci doreşte mereu cele mai mari şi fantazează după cele ce depăşesc vrednicia ei". (Om. la Facere XXX, 2) A., care citează acest fragment (p. 132, n. 65), aduce prin studiul său un important serviciu teologiei contemporane reamintindu-i prin viziunea exemplară a Sf. Ioan Hrisostom de rostul hotarului bărbat-femeie şi de vrednicia lui.

Asist. SEBASTIAN MOLDOVAN

ÎNDRUMĂRI OMILETICE

ANIVERSĂRI

RECENZII